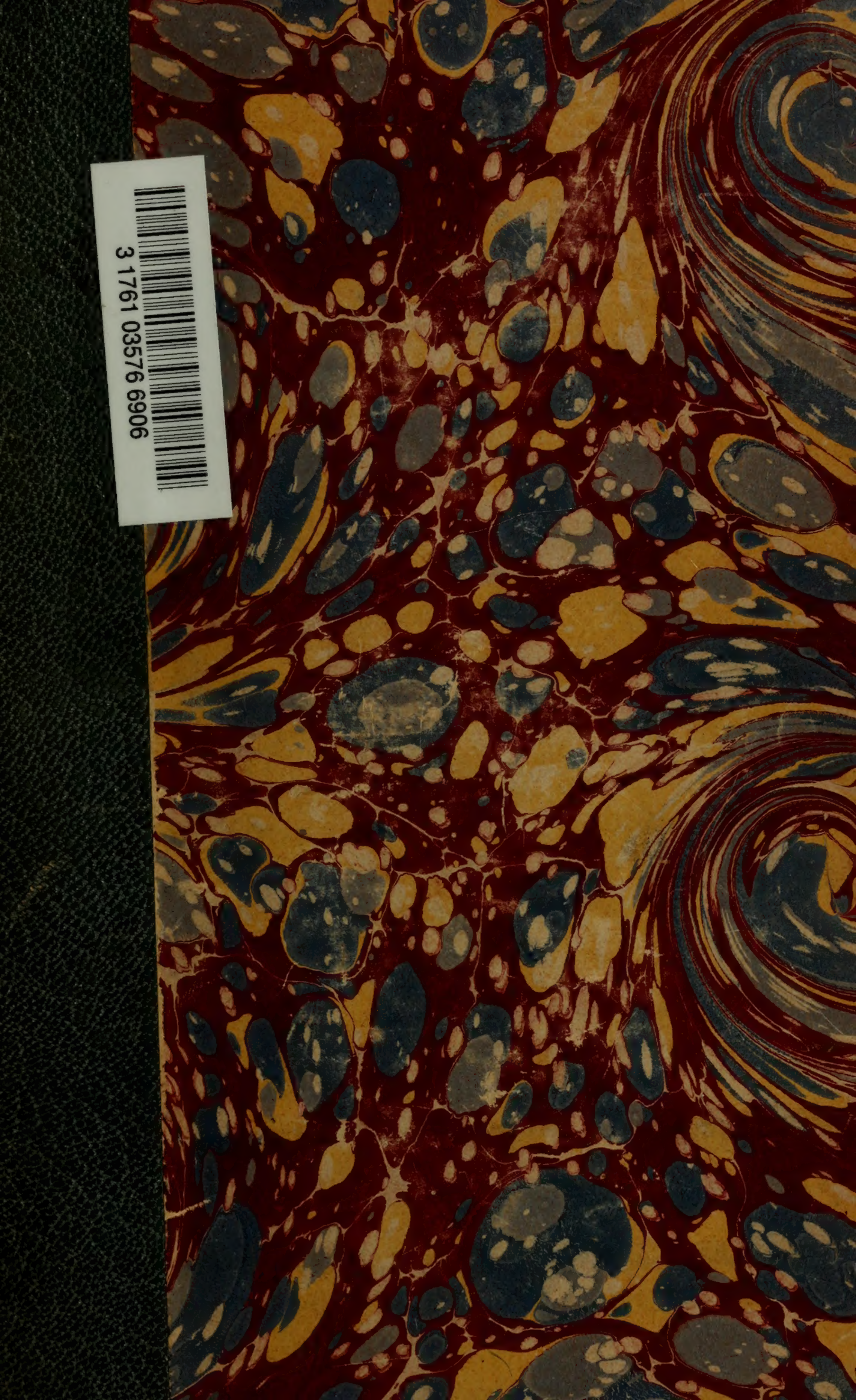
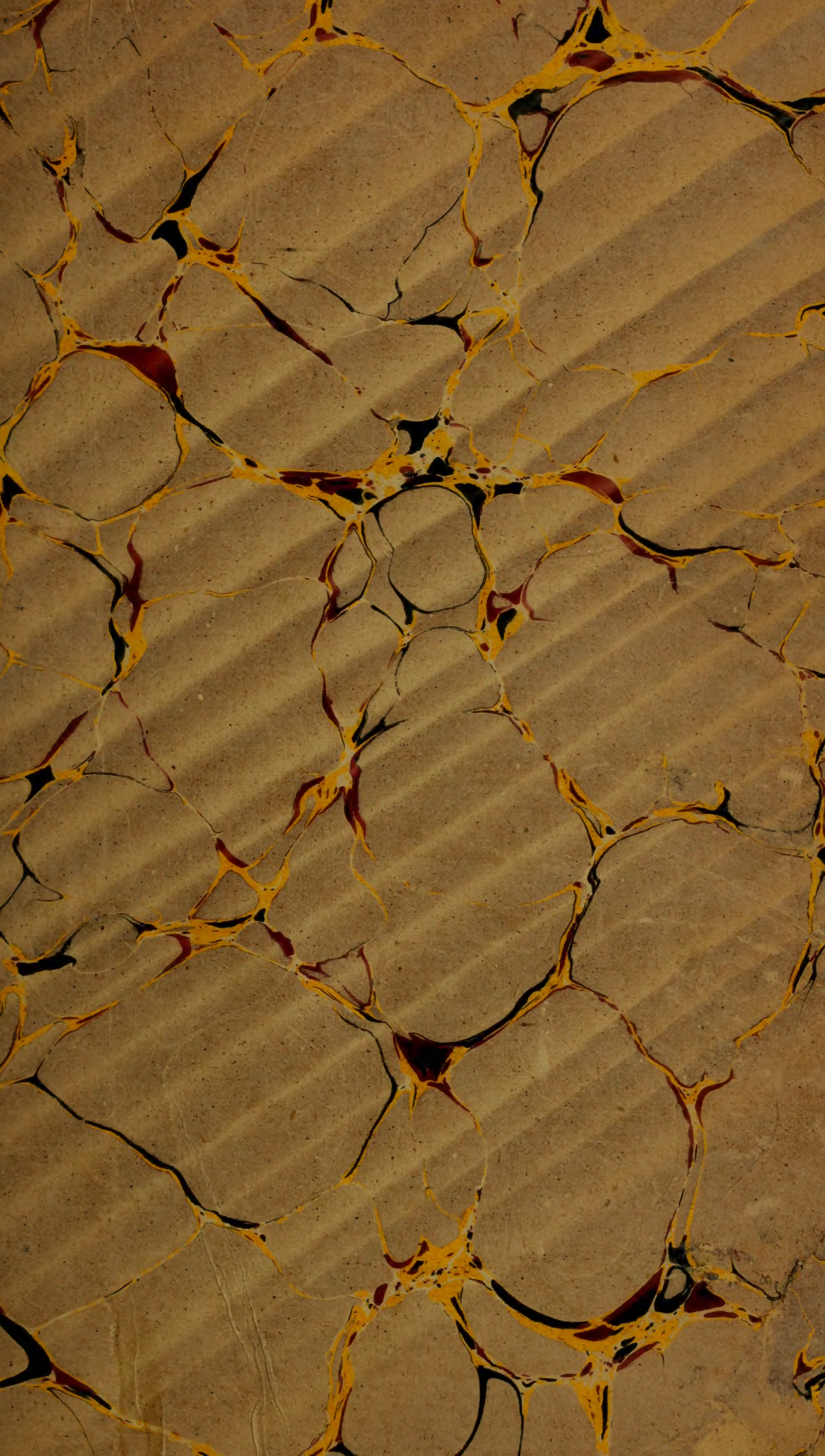

3 1761 03576 6906





739

DU STOÏCISME

ET DU

CHRISTIANISME

CONSIDÉRÉS DANS LEURS RAPPORTS,

LEURS DIFFÉRENCES ET L'INFLUENCE RESPECTIVE QU'ILS ONT EXERCÉE

SUR LES MOEURS.

PAR

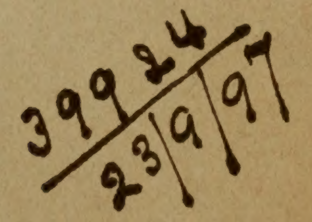
L'ABBÉ DOURIF

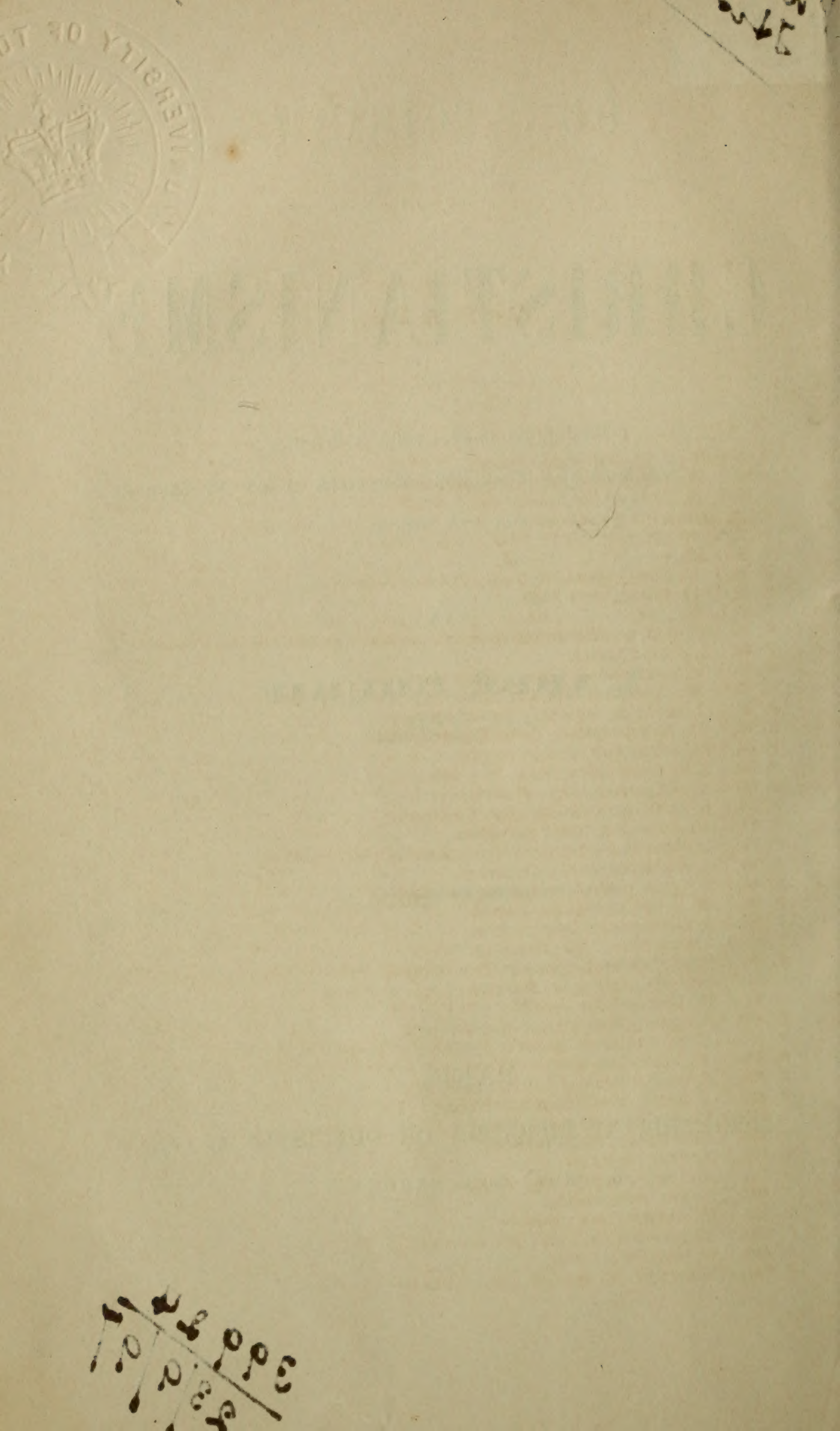
DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PARIS

IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE DE DUBUISSON ET C[e],

5, RUE COQ-HÉRON, 5





ERRATA

P. **2**, note (2), ***Seysset***, lisez : ***Saisset***.
P. **8**, l. **19**, ***Antithènes***, lisez : ***Antisthène***.
P. **9**, l. **28**. après ***avait***, ajouter ***dès l'abord***.
P. **19**, ***Manet***, lisez : ***marcet***.
P. **24**, avant-dernière ligne, ***Plat.***, lisez : ***Plut.***
P. **26**, l. **28**, *id.* *id.*
P. **26**, l. **19**, ***l'âme, séparées***, lisez : ***les âmes séparées***.
P. **27**, l. **15**, ***Plat.***, lisez : ***Plut.***
P. **27**, l. **21**, *id.* *id.*
P. **28**, l. **23** et **24**, ***qu'elles soient ingénieuses***, lisez : *qu'elle soit ingénieuse*.
P. **30**, l. **5**, point d'alinéa.
P. **34**, l. **18**, ***partiennent***, lisez : ***appartiennent***.
P. **35**, l. **32**, ***Cette*** doit être à la ligne.
P. **45**, l. **7**, après ***du monde***, point de virgule.
P. **46**, l. **17**, ***la perception***, lisez : ***l'aperception***.
P. **46**, l. **18**, après ***pur***, pas de virgule.
P. **59**, l. **3**, ***la seule vertu***, lisez : ***la vertu***.
P. **60**, l. **7**, ***d'Épictète***, lisez : ***d'Arrien***.
P. **60**, l. **8**, après ***vers lui***, ajouter ***(Épictète)***.
P. **71**, l. **11**, ***habitans***, lisez : ***hœsitans***.
P. **74**, quatrième avant-dernière ligne, ***séparé***, lisez : *séparés*.
P. **84**, l. **4**, ***desiderat***, lisez : ***desideras***.
P. **84**, l. **9**, avant ***Quand***, ouvrir les guillemets.
P. **84**, l. **20**, supprimer les guillemets.
P. **86**, l. **3**, ***récompense***, lisez : ***mérite***.
P. **86**, l. **4**, ***punition***, lisez : ***démérite***.
P. **86**, l. **19**, après ***Sénèque***, au lieu d'une virgule, il faut un point et virgule.
P. **91**, l. dernière, au lieu de ***Marcian***, lisez : ***Marciam***.
P. **99**, l. **24**, ***Laërce***, lisez ***Laërte***.
P. **100**, l. **6**, après ***jours***, fermez les guillemets.
P. **103**, . 6, du sommaire, ***qu'en a Épictète***, lisez : *qu'il en a*.
P. **108**, l. **15**, après ***hic***, ajouter (***Zeno***).
P. **109**, l. **9**, ***conformément à***, lisez : ***suivant***.
P. **112**, l. **5**, après ***Dieu*** il faut une virgule.
P. **113**, l. **25**, au lieu d'un point d'interrogation, il faut deux points.
P. **114**, l. **10**, ***turpum***, lisez : ***turpem***.
P. **115**, l. **20**, ***c'est***, lisez : ***est***.
P. **115**, l. **26**, après ***compris***, une virgule.
P. **120**, l. **15**, ***lles***, lisez : ***celles***.
P. **120**, l. **18**, ***auram***, lisez : ***aurum***.
P. **120**, l. **19**, ***pronomine***, lisez : ***pro nomine***.
P. **120**, l. **20**, ***uns***, lisez : ***unes***.
P. **123**, sommaire, l. **10**, ***Seysset***, lisez : ***Saisset***.

P. 124, l. 8, *atris*, lisez : *atriis*.
P. 125, l. 11, *jubel*, lisez : *jubet*.
P. 126, l. 9, supprimer *tout*.
P. 127, l. 10, *possius*, lisez : *possim*.
P. 134, l. 19, *tous*, lisez : *nous*.
P. 134, l. 25, *propitius*, lisez : *propius*.
P. 135, note, l. 1, après Cic., lisez : *De Finib.*, l. III.
P. 135, l. 17, *de–* lisez : *de*.
P. 140, l. 16, *parricida*, lisez : *parricidæ*.
P. 143, l. 2, *Seysset*, lisez : *Saisset*.
P. 144, l. 23, *imparvidum*, lisez : *impavidum*.
P. 151, l. 1, *ell*, lisez : *elle*.
P. 159, l. 15, *servir à*, supprimer ces mots.
P. 159, l. 16, *dû exercer*, lisez : *exercée*.
P. 161, l. 7, *devient à la longue*, lisez : *finit par devenir*.
P. 163, l. 5, *belles et profondes vérités*, lisez : *vérités profondes*.
P. 174, l. 1, *Le Christianisme*, lisez : *Le stoïcisme*.
P. 186, l. avant-dernière, *id*, lisez : *ibid*.
P. 187, l. 25, *appel*, lisez : *rappel*.
P. 204, l. avant-dernière, *qui*, lisez : *que*.
P. 208, l. 27, *s'assujettir*, lisez : *l'assujettir*.
P. 215, l. 23, *fortes*, lisez : *étendues*.
P. 219, l. 1, *Seysset*, lisez : *Saisset*.
P. 219, l. 12, *id.* *id.*
P. 220, l, 9, *id.* *id.*
P. 220, l. 12, *id.* *id.*
P. 229, l. 4, *id.* *id.*
P. 229, l. 4e avant-dernière, *abnegat*, lisez : *abneget*.
P. 230, l. 16, *Seysset*, lisez : *Saisset*.
P. 230, l. 24, *id.* *id.*
P. 230, l. 31, *id.* *id.*
P. 236, l. 15, *vivandum*, lisez : *vivendum*.
P. 245, l. dernière, *sapientiæ*, lisez : *sapientia*.
P. 255, l. avant-dernière, *oblivini*, lisez : *oblivisci*.
P. 257, l. 15, après *alter*, pas de virgule.
P. 258, l. 9, *inspiritu*, lisez : *in spiritu*.
P. 258, note 6, après *saint Paul*, ajouter *Gal.*, *VI*, 1.
P. 262, l. 4e avant-dernière, *enimo peror*, lisez : *enim operor*.
P. 262, l. 3e avant-dernière, *nodo*, lisez : *nolo*.
P. 263, l. 21, *ressemble*, lisez : *ressembles*.
P. 263, l. 23, *retienne*, lisez : *retiennes*.
P. 265, l. 18, *d'éviter*, lisez : *d'aimer*.
P. 268, l. 2, après *voluerimus*, séparer par une virgule.
P. 268, l. 5, après *fateris*, une virgule.
P. 273, l. 17, *à loisir*, entre deux virgules.
P. 274, l. avant-dernière, *par lesquels*, lisez : *auxquels*.
P. 302, l. 5, (1), supprimé.
P. 302, l. 7, *doctrine*, lisez : *enseignement*.
P. 302, l. 8, (2), lisez : (1).
P. 302, l. 13, après *ouvrage*, ajouter (2).
P. 302, note (1), *Pensées XLI*, supprimé.
P. 302, note (2), lisez : (1).
P. 302, comme seconde note, ajouter (2) *Pensées XLI*.

DU STOÏCISME

ET DU

CHRISTIANISME

CONSIDÉRÉS DANS LEURS RAPPORTS, LEURS DIFFÉRENCES ET L'INFLUENCE RESPECTIVE QU'ILS ONT EXERCÉE SUR LES MŒURS.

CHAPITRE PREMIER.

—

But et utilité de ce travail.

Le stoïcisme est, sans contredit, l'une des grandes doctrines qui aient occupé le monde. Zénon, qui l'a fondé, est l'un des patriarches de la philosophie, et son système, développé par ses successeurs, partage avec ceux de Pythagore, de Platon et d'Aristote, l'honneur et le privilége d'avoir vivement passionné les esprits. Laissant, à la différence d'Aristote et de Platon, une place secondaire à la spéculation

métaphysique, il a visé à la pratique et a prétendu, comme Pythagore, à la direction morale de l'humanité. De nobles esprits, de grands caractères, d'illustres écrivains, des philosophes distingués, des jurisconsultes éminents, des hommes d'État célèbres, des empereurs même se sont fait gloire de marcher sous sa bannière. A une époque de décadence et de décrépitude morale, ils ont demandé à ses doctrines un principe de régénération pour la société : et si cette régénération eût été possible à un système purement humain, le stoïcisme peut-être l'eût opérée. Mais il fallait autre chose pour ressusciter le cadavre, et faire circuler dans sa veine glacée une séve rajeunie. Le stoïcisme a eu du moins la gloire de tenter l'entreprise. Au Christianisme seul il était réservé de la mener à fin. C'est déjà pour lui un assez bel honneur d'avoir, dans cette lice difficile, été, même de loin, son émule et son concurrent. Quand il n'y aurait entre eux que cette similitude d'ambition, ce serait assez pour aiguillonner la curiosité du philosophe et provoquer de sa part une étude comparée des deux systèmes. Mais ils ont des ressemblances d'un autre genre. Des parties considérables de leur doctrine morale semblent des médailles frappées à la même effigie. Les Pères eux-mêmes l'ont reconnu. Leur *Seneca noster* n'est ignoré de personne. Saint Jérôme, dans son commentaire sur Isaïe, rappelle, en propres termes, cette concordance (1). On sait que saint Charles Borromée lisait Épictète, et que saint Nil l'avait mis, avec de légers changements, entre les mains de ses religieux. Cet accord est assez frappant pour que, de nos jours, des esprits distingués aient cru pouvoir avancer que le christianisme avait emprunté sa morale au stoïcisme (2). D'autres sont allés

(1) Stoïci nostro dogmati in plerisque concordant.

(2) M. Seysset, *Revue des Deux-Mondes*, mars 1845.

plus loin, et, préoccupés de l'idée que la raison naturelle suffit à l'homme ici-bas pour sa conduite morale, et qu'il est inutile de demander à la religion des secours d'un autre ordre, regrettent une philosophie qui produirait, suivant eux, le même effet que le Christianisme, et voudraient la ressusciter pour lui donner la direction des esprits (1). A ce point de vue, l'étude dont nous parlons acquiert un intérêt nouveau, et elle n'est pas sans une sorte d'actualité. Il importerait de montrer que, malgré les ressemblances qu'elles peuvent avoir, les deux théories sont loin d'être identiques, et que c'est une grossière illusion de s'imaginer que la doctrine philosophique du portique de Zénon remplacerait avec avantage, pour me servir d'un ingénieux rapprochement, la doctrine philosophique et religieuse à la fois du portique de Salomon (2). Cette tâche, nous allons l'entreprendre, et, afin de nous faire une idée bien nette de ces deux enseignements, nous allons les examiner successivement dans leurs rapports, leurs différences, et l'influence respective qu'ils ont exercée sur les mœurs.

(1) M. J. Simon, préface à la 3e édit. de *la Religion naturelle.*

(2) Juste-Lipse, *Introd. à la philos. stoïc.*, l. I, c. XVII.

CHAPITRE II

Comparaison des deux doctrines sur les trois grandes questions de la philosophie, Dieu, l'homme, le monde. Dieu. — Preuves de son existence dans les deux doctrines. Nature de Dieu. Fausse notion de la spiritualité dans la doctrine stoïcienne. Courant d'idées où se trouve la philosophie de l'époque. Attributs divins. Providence conciliée : 1° avec l'immutabilité ; 2° avec le mal dans l'univers.

L'homme ici-bas a d'abord conscience de lui-même, puis du monde extérieur dont il se distingue, et enfin de Dieu, auteur de l'un et de l'autre. Toute doctrine philosophique qui a la prétention d'être sérieuse doit donc résoudre ces trois questions : Dieu, l'homme, le monde, considérés en eux-mêmes et dans leurs rapports.

Ici, je dois faire une observation : je sais que la morale est le vrai terrain du stoïcisme, et que, pour être juste à son égard, c'est surtout sous ce rapport qu'il faut le comparer au Christianisme. Mais la morale ne tient pas en l'air, elle s'appuie sur quelque chose. Elle est la partie extérieure de l'édifice reposant sur le fondement qui ne se voit pas, mais qui la porte, c'est-à-dire sur la métaphysique. Il est donc impossible de les séparer. Les stoïciens eux-mêmes l'avaient compris, puisqu'ils partageaient la philosophie en physique,

logique et morale, entendant par la première, en partie du moins, ce que nous entendons par la métaphysique. Ainsi, tout en réservant dans la discussion la plus large part à la morale, il est impossible de faire abstraction de la métaphysique. Voyons donc la solution que donnent aux questions que nous avons posées les doctrines dont il s'agit, et commençons par Dieu.

Le stoïcisme, comme le Christianisme, pose en principe l'existence de Dieu. Cléanthe et Chrysippe, au témoignage de Cicéron (1), en ont donné plusieurs preuves, entre autres, les deux preuves socratiques, tirées de l'ordre du monde et de l'existence des esprits. Je dis les preuves socratiques, parce qu'en effet, ces preuves viennent de Socrate, comme on peut le voir dans Platon pour la première, et pour la seconde, dans Xénophon. Nous aurons occasion de remarquer plus tard que les doctrines du stoïcisme ne lui appartiennent pas toutes en propre, comme le lui reprochait Cicéron, et qu'elles étaient en partie l'héritage de Socrate, de l'aveu même de Juste-Lipse, cet enfant terrible, quoique posthume, du stoïcisme, plus stoïcien que Zénon. Il s'indigne quelque part du reproche de Cicéron; et plus loin, quand, pour donner du crédit aux idées du Portique, il cite les grands esprits qui les ont partagées, oubliant et le reproche et son indignation, il s'autorise de Socrate, et va jusqu'à trouver dans trois paroles de ce grand homme toute la théorie des stoïciens (2).

Quoi qu'il en soit de l'origine des preuves de l'existence de Dieu apportées par les stoïciens, le Christianisme les a reproduites et complétées avec une rigueur que la philosophie païenne ne pouvait pas leur donner.

(1) *De Nat. Deor.*, l. II, V, VI, VII.
(2) *Introd.*, l. I, c. XVII.

On connaît l'admirable faisceau de preuves physiques, morales et métaphysiques dont les écoles chrétiennes ont environné cette vérité, la première de toutes les vérités. Les preuves métaphysiques surtout ont été l'objet d'une attention particulière, et l'on sait avec quelle rigueur, sur les traces de saint Augustin et de saint Anselme, la grande école du XVIIe siècle les a développées. On comprend que je n'ai pas à les reproduire ici. Mais il y a une observation importante que je veux faire : c'est que les trois grandes preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, par l'idée de l'être infini, de l'être parfait, et de l'être nécessaire, ne pouvaient être solidement établies que dans le christianisme. La raison en est simple, c'est que ces preuves ne sont rigoureuses que dans un système qui admet la création. En dehors de la création, les idées de l'infini, du parfait et du nécessaire sont altérées : avec une matière coexistante, l'infini n'est plus l'infini, puisqu'il est limité par elle ; le parfait n'est plus le parfait, car on le concevrait plus parfait s'il avait le pouvoir de créer la matière et non pas seulement de la coordonner. Enfin le nécessaire n'est plus le nécessaire, puisque le nécessaire est nécessairement un, et que, dans l'hypothèse, il y aurait deux nécessaires. Il en est de même si, au lieu d'une matière préexistante on admet l'émanation. Si Dieu a besoin de se développer, il n'y a plus d'infini, car l'infini est ce à quoi on ne peut rien ajouter, et il est actuel ; il n'y a plus de parfait, puisqu'on suppose qu'il manque à sa vie quelque chose que lui donnera son développement dans le monde ; enfin il n'y a plus de nécessaire, ou plutôt tout est nécessaire, car c'est l'existence du contingent qui fait la distinction du nécessaire, et, par hypothèse, il n'y a plus de contingent. — Cela explique pourquoi le stoïcisme, et généralement tous les systèmes qui partent du panthéisme, d'une manière plus ou moins avouée, ont été

si pauvres dans leurs spéculations métaphysiques sur cette grande question. Il leur manquait un point de départ, l'idée de la création.

Passons à la nature de Dieu. Le stoïcisme ne s'est pas élevé à la véritable notion de la spiritualité. Il a gardé le nom sans retenir la chose. L'esprit, pour lui, n'est pas la substance incorporelle; mais ce qu'il y a de plus subtil, de plus délié, de plus quintessencié dans la matière ; l'esprit, c'est l'éther invisible, l'éther répandu dans le monde, qu'il pénètre de son essence, dont il est l'âme et qu'il rend par conséquent vivant et divin.

Cette fausse notion de la spiritualité tient au courant d'idées dans lequel se trouvait placée la philosophie de l'époque; influence à laquelle le stoïcisme ne sut pas échapper quoiqu'il fût une protestation contre ses doctrines. Après la philosophie éminemment spiritualiste de Socrate et de Platon, il y avait eu en Grèce une réaction semblable à celle qui eut lieu en France au XVIIIe siècle contre le spiritualisme du XVIIe. Antithènes, chef de la secte cynique, s'était surtout occupé de morale, et, tout en admettant la notion épurée d'un Dieu unique, placé au-dessus des divinités populaires (1), il n'avait eu guère que du mépris pour la science spéculative, et il le motivait par ce principe, que l'essence des choses ne se laisse point définir. A la même époque, Aristippe, fondateur de l'école cyrénaïque, inventait la philosophie du plaisir, et renfermait, à l'exclusion de la physique, toute sa doctrine dans la morale comme théorie des sensations ; les sensations étant les seuls objets réels de connaissance, les seuls qui ne puissent tromper (2), et en même temps, les seuls cri-

(1) Cic., *De Nat. Deor.*, I, 13.

(2) Cic., *Quæst. ac.*, IV, 46. Diog. L., II, 92.

teria de la vérité. Euclide et l'école de Mégare prêtèrent à ces théories le secours de leur dialectique ; et faisant ressortir les difficultés du rationalisme et de l'empirisme, ils essayèrent de forcer le dogmatisme dans ses derniers retranchements. Pyrrhon alla plus loin : il enseigna que la vertu seule est précieuse, et que la science est inutile et impossible (1). La raison qu'il en donne, c'est que l'opposition des principes nous démontre l'incompréhensibilité des choses, et que par conséquent, ce que le sage a de mieux à faire, c'est de retenir son assentiment. Le scepticisme était fondé, Théodore de Cyrène en élargit les voies. Prenant pour point de départ la sensibilité, il en vint à refuser toute objectivité à nos perceptions, nia l'existence d'un criterium universel de la vérité, composa un système complet d'indifférence morale et religieuse, et reconnut le plaisir pour le but final de notre nature. Timon acheva l'œuvre. Il soutint avec un dédain amer, contre le dogmatisme, les propositions suivantes : Les doctrines des dogmatiques ne sont point fondées sur des principes réels, mais sur de pures suppositions ; — les objets de leurs spéculations ne peuvent arriver à la connaissance humaine ; — toute science est vaine comme ne donnant point l'art d'être heureux ; — on doit, dans les jugements pratiques, n'écouter que la voix de sa propre nature, c'est-à-dire le sentiment, et par l'indécision du jugement dans la théorie, s'efforcer de parvenir au repos inaltérable de l'âme.

Aristote, avec la portée de son génie supérieur, avait compris le danger de ces tendances et s'était efforcé de les combattre. Il avait distingué nettement le monde spirituel du monde sensible, et il avait démontré la nature

(1) Cic., *de Finib.*, III, 3. *Quæst. ac.*, II, 42.

de la cause première et du premier moteur, par des arguments dont la rigueur ne laissait rien à désirer. Mais il avait eu le tort, aussi par réaction contre la doctrine de Platon, son maître, de se jeter dans l'empirisme ; et son sensualisme mitigé avait été impuissant à opposer une digue au courant des idées matérialistes. Elles trouvèrent dans Epicure un habile et redoutable champion. En imprimant à ces fatales doctrines le cachet de son génie, ce philosophe leur communiqua un caractère de puissance et de durée qui exerça la plus fâcheuse influence sur les idées et sur les mœurs. Il enseignait que la science de la nature est en partie subordonnée à la morale ; qu'elle doit se proposer de délivrer l'homme de toute terreur superstitieuse en présence des phénomènes célestes, des dieux, de la mort et de ses conséquences, vaines craintes qui troublent son bonheur (1). C'est, comme on voit, un système complet d'athéisme. Cela n'empêchait pas l'auteur de démontrer l'existence des dieux par l'universalité des idées religieuses. Ainsi, par une tactique adroite, il jetait de la poudre aux yeux du vulgaire ignorant, et il prévenait de la part du pouvoir l'accusation d'athéisme, qui avait perdu tant d'autres philosophes. Telle était la situation des esprits lorsque Zénon parut.

Zénon comprit le péril, et, après l'avoir mesuré dans toute son étendue, résolut de le combattre. En jetant les yeux sur le camp adverse, il vit qu'il avait affaire à trois ennemis : le scepticisme, l'athéisme et le matérialisme. Son parti fut bientôt pris, il fit alliance avec le dernier pour combattre les deux autres. Il crut que, dans le discrédit ou le platonisme était tombé, il ferait une faute irréparable en relevant le drapeau du spiritualisme pur,

(1) Diog. L., X, 81 sq. 142, sq. Plut., Non posse suaviter vivi secundum Epicurum, 8, 9. Tennemann, *Man. de l'Hist. de la philos.*

que personne ne le suivrait sur ce terrain abandonné, et qu'il en serait en définitive, pour ses frais de métaphysique. Il se décida donc à faire un sacrifice aux idées du temps, qui étaient à la sensation. Mais comme il se proposait précisément de relever les âmes de l'affaissement où le matérialisme les avait plongées, et qu'il avait imaginé dans ce but une morale toute spiritualiste, qui était la partie principale de son système, il prit un terme moyen, et il crut concilier les deux doctrines antagonistes en admettant une substance qu'il appela spirituelle et qui lui parut tenir le milieu entre la substance corporelle et la substance immatérielle. Cette substance est l'éther, différent des corps en ce qu'il échappe à nos organes par sa subtilité, et différent aussi des esprits en ce que, malgré la limite extrême de sa ténuité, il appartient encore au monde de la matière.

En partant de ce principe, tout faux qu'il était, Zénon avait un double avantage : d'un côté, il éludait la fin de non-recevoir que la philosophie matérialiste à la mode opposait à toute doctrine qui prétendait voir des réalités ailleurs que dans le monde sensible, et qui se refusait à discuter sur ce terrain, à peu près comme nos philosophes naturalistes se refusent à la discussion sur le terrain du surnaturel, auquel ils s'obstinent à dénier une valeur scientifique; et de l'autre, il se ménageait la possibilité de combattre avec un avantage au moins apparent, en les attaquant avec des armes qu'ils acceptaient, le scepticisme et l'athéisme contemporains. Or, voici par quelle série d'arguments le stoïcisme établissait sa théorie.

L'être, disait-il, est ce qui agit; ce qui n'agit pas n'est point; l'action est l'être même et l'essence des êtres. Mais, agir c'est faire, c'est effectuer en se mouvant (1). Or, tout

(1) Simplicius, *In Categ.*

mobile a une matière par laquelle il est susceptible de modification, ou passif. Et c'est pourquoi tout ce qui produit et qui fait en se mouvant, souffre au point du contact, et dans le même temps où il exerce l'action, une réaction contraire. Donc, tout ce qui agit étant mobile, est nécessairement passif et matériel. Ainsi, il n'est de véritable existant que ce qui est susceptible d'action et de passion, et c'est pourquoi tout véritable être est un corps.

Il y a donc deux principes : le principe passif et le principe actif; le premier est la matière, le second la force ou la cause. La force est le principe de tous les changements de l'élément passif. Mais ces deux principes sont inséparables. La matière ne peut subsister seule. Il faut un principe d'unité qui l'informe et qui la contienne, et la force ne saurait non plus subsister sans matière; il lui faut un sujet où elle réside, dans lequel elle agisse et se meuve (1). L'élément passif, la matière du corps, c'est ce par quoi il existe, οὐσία, essence ou substance. L'élément actif, la force, constitue non plus seulement l'existence de l'être, mais sa manière particulière d'exister, sa qualité, son individualité.

Le principe actif est la raison, λόγος, de tout ce qui se passe dans l'être, la loi de son développement, la semence qui en contient à l'avance toutes les formes, et c'est pourquoi les stoïciens ne l'appellent pas seulement λόγος, mais λόγος σπερματικός, raison séminale. Maintenant donc, ce n'est plus la matière seule, imparfaite et passive, qui est le principe des êtres, et ce n'est pas non plus l'acte immobile d'une forme immatérielle. C'est quelque chose d'intermédiaire entre la matière et l'esprit; c'est une force vive, forme et matière à la fois, qui tire tout d'elle-même

(1) Cic., *Acad.*, I, 6.

par son énergie propre ; unité du sein de laquelle sort et se développe la multiplicité : Οὗτος ἐξ ἑνος τε παντα γινεσθαι (1).

Il n'y a donc qu'une cause, mâle et femelle à la fois, hermaphrodite, comme disaient les pythagoriciens, la cause qui ne meut qu'en se mouvant, le principe moteur en mouvement dans le corps.

Mais si la force n'existe que dans le mouvement, elle aussi, elle est donc active et passive ; et, par conséquent, non-seulement elle constitue un corps avec la matière, mais elle-même est un corps. La force est un corps tendu en tout sens dans la totalité du corps où il réside, et dont la nature même et l'essence ne sont que tension.

Mais quel est ce corps dont la tension est l'état naturel ? C'est le feu (2), conformément aux principes d'Héraclite, qui avait vu dans le feu un principe actif, dont les transformations successives donnaient naissance au monde. Pensée empruntée peut-être au magisme (3), si ce n'est même à l'antique religion de la Chaldée, et que put contribuer à faire revivre, du temps de Zénon, l'influence renaissante des doctrines chaldéennes, qu'enseignait alors avec éclat dans Cos le Babylonien Bérose (4). Quoi qu'il en soit, de même que l'épicurisme est venu s'appuyer sur la physique toute mécanique de Démocrite, de même, le stoïcisme prend pour base la physique entièrement contraire et toute dynamique d'Héraclite. Le feu, non pas le feu matériel qui consume indéfiniment tout ce qu'on soumet à son action, mais le feu éthéré, est ce qui engendre et fait vivre par une action régulière et mesurée, par un art véritable, supérieur à tout art humain ; c'est un feu artiste,

(1) Cléanth. ap. Stob., *Écl.*, t. I, p. 372.

(2) Plut., *Adv. St.*, 39.

(3) *Zend-Avesta*, t. I, P. I, p. 145.

(4) Senec. *Quæst. nat.*, III, 29.

marchant par une voie, par une méthode certaine, à la génération du corps (1).

Mais la cause d'où toutes les causes tirent leur origine ne peut le céder en perfection à aucune d'elles. Or, nous voyons dans le monde des âmes, des âmes douées de raison. La cause universelle ne peut donc être qu'une âme pleine de raison et de sagesse. Et de même que l'homme, par la raison, l'emporte sur tous les êtres particuliers, de même la cause universelle de qui l'homme tient la raison, surpasse l'homme lui-même. Et cette cause est un feu, un esprit de feu tendu dans l'univers, qui le pénètre et l'embrasse tout ensemble (2). Telle est la théorie de Zénon sur la nature du premier être.

Certes, on ne saurait nier qu'elle soit ingénieuse, et si l'on songe à l'état des esprits au moment de son apparition, on comprend l'enthousiasme qui l'accueillit. Mais l'ingéniosité n'est pas la vérité, et la vérité seule peut servir la cause de l'esprit humain. Il serait difficile de calculer le tort causé par le faux spiritualisme de Zénon au spiritualisme véritable. En faisant de Dieu une subtile es-

(1) Diog. L., VII, p. 137, 148, 156.

(2) Orig., Cre *Cels*, VI, 71. Voir Ravaisson, *Métaph. d'Arist.*

Ce travail était achevé, lorsque l'*Histoire de la Métaphys. d'Arist.*, par M. Ravaisson, m'est tombée entre les mains. Elle renferme, comme on sait, une appréciation de la philosophie stoïcienne, comparée à celle du Lycée. Parmi les écrivains qui ont écrit sur ce sujet, M. Ravaisson est, sans contredit, l'un de ceux qui ont le mieux pénétré le sens et la liaison du système. Comme je m'étais rencontré avec lui sur bien des points, j'ai regardé comme une bonne fortune de pouvoir, dans un travail où il s'agissait de comparer le stoïcisme avec l'Évangile, comparaison déjà faite si souvent, et avec tant de partiale indulgence pour le premier, m'étayer sur une pareille autorité. On ne pourra point m'accuser d'avoir dénaturé à plaisir le système, afin de donner l'avantage au christianisme, quand on verra l'exposition que j'en fais confirmée sur la plupart des points par celle de l'honorable écrivain. C'est ce qui m'a décidé à multiplier les citations, tantôt en analysant, tantôt en reproduisant intégralement le texte.

sence ignée, répandue dans la nature entière, qu'il vivifie, il proclamait, au nom de la philosophie, le dogme fondamental sur lequel le paganisme était édifié; la divinité de la nature, et il affermissait d'une main le polythéisme que, de l'autre, il s'efforçait d'abattre par ses interprétations symboliques, ainsi qu'on le verra plus tard.

Quoi qu'il en soit, on comprend, sans qu'il soit besoin d'insister, qu'il y a loin du Dieu des stoïciens au Dieu des chrétiens, et de cette subtile essence matérielle à la substance incorporelle que Jésus-Christ a nettement posée dans son Évangile : *spiritus est Deus*, Dieu est esprit (1). Cette parole a fait une révolution, et, en assurant le triomphe définitif du spiritualisme dans le monde, elle a sauvé le monde d'une irrémédiable naufrage.

A la spiritualité, le Christianisme joint l'aséité. Dieu est l'être nécessaire et absolu. *Ego sum qui sum; Qui est misit me ad te* (2). La spéculation chrétienne part de là pour déduire toute la suite des attributs divins. Si Dieu est l'être nécessaire, il est un, infini, tout-puissant, éternel, immuable, etc. De plus, il possède tous les attributs moraux qui découlent des attributs métaphysiques, la bonté, la sagesse, la justice, la sainteté. — Le stoïcisme donne à Dieu la plupart de ces attributs. Zénon admettait l'unité (3); et Cléanthe, dans des vers que nous a conservés Clément d'Alexandrie, énumère l'éternité, la toute-puissance, l'immutabilité, la bonté, la justice, la sainteté. La bonté surtout était de sa part l'objet d'une attention particulière. — Il serait aisé de signaler ici une inconséquence, et de faire toucher au doigt l'incompatibilité radicale qu'il y a entre une substance matérielle et de pareils attributs.

(1) *Évang.* sec. Johan., IV, 24.
(2) *Exod.*, III, 14.
(3) Diog. Laërce, *Vie de Zénon.*

Quant à la Providence, c'est l'honneur du stoïcisme de l'avoir proclamée bien haut. Chrysippe et Sénèque avaient fait un livre sur la Providence. C'était assurément une pensée salutaire et sociale que d'insister sur ce dogme à une époque où le scepticisme envahissait les âmes, et où les classes lettrées de la société ne croyaient plus guère à une intervention d'en haut dans les choses humaines. Malheureusement, dans la théorie stoïcienne, la Providence ne conserve pas son véritable caractère. Les stoïciens primitifs et Sénèque lui-même ne voient guère en elle que la constance des lois de la nature (1). Le stoïcisme, comme on l'a vu, fait redescendre la cause suprême de la métaphysique à la physique, et elle y devient le destin, le destin assujettissant tout, et assujetti lui-même à la nécessité. Néanmoins le destin des stoïciens n'est pas une force brute et aveugle. S'il est la cause de tout, c'est qu'il est la raison séminale qui contient toutes les raisons particulières. Il est l'idée où tout est à l'avance prévu et prédéterminé, il est l'universelle Providence (2). Dieu et la nature ne faisant qu'un, c'est de Dieu lui-même que ressort l'économie du monde (3).

Mais cela ne veut pas dire que Dieu gouverne le monde ainsi qu'une sagesse humaine pourrait le faire, par des idées abstraites, et comme un objet qui lui serait extérieur; non, c'est par un art concret, intérieur à ses œuvres, et qui n'est que la tendance dont elles sont la forme et l'expression immédiates. C'est cet art qui est pour les stoïciens l'art divin. Les raisons séminales pour lesquelles Dieu prédétermine et fait tout sont donc autant d'états par lesquels il passe, autant de formes qu'il revêt. C'est Dieu

(1) *Traité de la Provid.*

(2) Plut., *Adv. St.*, 36. Diog. L., VII, 147. Cic., *De Nat. Deor.*, II, 65.

(3) Plut., *de Stoïc. Républ.*, 34.

même qui pénètre et circule partout, comme le miel court dans les rayons. C'est Dieu qui, sans forme par lui-même, se transforme en toutes choses, et se fait tout en tout (1).

De là, la diversité des noms sous lesquels la mythologie désigne Dieu : comme cause de la vie, il s'appelle Zeus, de ζωή ; comme présent dans l'éther, qui est son lieu propre, Athéné; dans le feu Héphestos; dans l'air, Héra; dans l'eau Posidon ; dans la terre Déméter ou Cybèle. Ainsi, il n'y a qu'une substance, Dieu et nature tout ensemble (2).

Il est difficile d'accorder cette idée de la Providence, qui est la vraie pensée du système, avec celle que lui prête Balbus, l'organe du stoïcisme dans Cicéron. Balbus oubliant que le Dieu des stoïciens est une force répandue dans la nature, qu'il informe, qu'il vivifie et avec laquelle il est identifié, en fait un monarque absolu, qui la gouverne par ses lois, mais qui, absorbé par les grandes affaires, laisse à d'autres le soin des petites : « Les dieux, dit-il, ne s'occupent pas des détails. — Magna dii curant, parva negligunt (3) ; » par la raison, sans doute, que « de minimis non curat prætor (4) » Quoi qu'il en soit, et dans quelque sens qu'on veuille l'entendre, la Providence des stoïciens n'a aucun rapport avec la Providence chrétienne, qui, d'une part est entièrement distincte de son œuvre, et qui, de l'autre, la gouverne avec une sollicitude infinie, veillant sur toutes ses parties, les plus humbles comme les plus hautes, inquiète du passereau et de la fleur des champs, comme de l'astre qui roule au firmament, et sans la per-

(1) Tertull., *de An.*, 44. — Posid. ap. St. *Écl.*, t. I., p. 58.

(2) Plut., *de Placit. phil.*, I, 7. — Diog. L., VII, 147. — Cic., *de Nat. Deor.*, II, 24, et seq. V. Ravaisson, *Métaph. d'Arist.*

(3) *De Nat. Deor.*, II.

(4) « Le préteur ne s'occupe pas des petites affaires. »

mission de laquelle pas un cheveu ne tombe de nos têtes.

A l'idée de la Providence se rattache une double question, dont la solution est de la plus haute importance. Comment concilier la Providence de Dieu, qui le rend accessible à nos prières, avec son immutabilité? Comment l'accorder avec les maux de l'univers? — Il est curieux de voir la solution que Sénèque donne à la première : « Nous pensons, dit-il, que les prières peuvent obtenir leur effet, sans que la loi du destin, — c'est-à-dire, dans sa pensée, l'immuable décret de Dieu, — en soit aucunement lésée; car il y a certaines choses que les dieux ont laissées comme en suspens, et qui doivent tourner à bien si l'on a recours à la prière, et si on leur adresse des vœux. L'acquiescement de la divinité à ces prières, — c'est bien là l'exercice de la Providence, — ne va donc pas contre cet immuable décret; il en fait lui-même partie. Mais, dira-t-on, ou la chose doit arriver, ou elle ne le doit pas; si elle doit arriver, elle arrivera sans la prière; si elle ne doit pas arriver, toutes les prières du monde ne feront pas qu'elle arrive. Ce dilemme est faux, répond Sénèque, car il y a une hypothèse que vous omettez, et qui est que la chose arrivera, mais à une condition, c'est qu'on aura recours à la prière. — Nos quoque existimamus vota proficere, salva vi ac potestate fatorum; quædam enim a diis immortalibus ita suspensa relicta sunt, ut in bonum vertant, si admotæ diis preces fuerint, si vota suscepta. Ita non est hoc contra fatum, sed ipsum quoque in fato est. —Aut futurum, inquit, est, aut non. Si futurum est, etiam si non susceperis vota fiet. Si non est futurum, etiam si susceperis vota, non fiet.—Falsa est ista interrogatio; quia illam mediam inter ista exceptionem præteris. Futurum, inquam, hoc est, sed si vota suscepta fuerint (1). »

(1) *Quæst. nat.*, l. I, 37.

On ne saurait mieux dire, et la solution est toute chrétienne.

Je conseille à M. Jules Simon, qui, dans son livre de la *Religion naturelle*, attribue au Christianisme une Providence capricieuse et changeante, de relire attentivement cette page de Sénèque, pour lequel il a d'ailleurs des sympathies marquées, et il verra que son docteur est ici d'accord avec ceux de l'Église.

Quant à la seconde question, la conciliation de la Providence avec les maux de l'univers, Sénèque essaye aussi de la résoudre. Mais ici le philosophe de Cordoue s'en tire en Gascon : « *Il n'y a pas de maux pour l'homme de bien*, dit-il, il n'y a que des épreuves, et ces épreuves n'ont pas d'autre but que de faire éclater sa vertu. — Quare multa bonis viris adversa eveniunt. Nihil accidere bono viro mali potest... Omnia adversa exercitationes putat... Manet sine adversario virtus; tunc apparet quanta sit, quantùm valeat, quantùmque polleat, quum quidquid possit patientia ostendit (1). » Cela est tout à fait dans les principes du stoïcisme, mais cela ne dit pas comment il se fait que, dans un monde ordonné par une Providence souverainement sage et souverainement bienveillante, l'homme de bien soit exposé à des épreuves que le stoïcisme a le droit de ne pas regarder comme un mal, mais qui ne l'en rendent pas moins très malheureux. Il ne suffit pas non plus de répondre, comme on le fait quelquefois, que, tout compensé, la somme des biens dans ce bas monde l'emporte sur celle des maux, parce que d'abord, de compte fait, cela est faux ; parce que, ensuite, quand cela serait, l'existence du mal au sein de l'univers ne serait pas expliquée. Il faut recourir à une solution que le stoïcisme n'avait pas, et

(1) *De Provid.*, II.

que nulle théorie ne saurait avoir en dehors de la doctrine chrétienne. Il n'y a qu'une seule clef pour ouvrir cette porte, celle de la déchéance. La déchéance nous apprend que ce n'est pas Dieu mais l'homme qui est l'auteur du mal, et qu'il s'est fait à lui-même ses propres destinées. Le Christianisme ne désintéresse pas seulement la Providence dans la question, il en fait ressortir la suprême sagesse et l'infinie bonté, en nous dévoilant les ressorts qu'elle a mis en jeu dans la Rédemption pour convertir le mal en bien, et relever jusqu'à la hauteur de Dieu la créature humaine déchue jusqu'à la bassesse de la brute. Ce n'est pas que la doctrine stoïque n'ait eu quelque soupçon de la vérité, quoiqu'elle fût contraire à ses principes. On trouve dans Sénèque, dans Epictète et dans Marc-Aurèle plus d'une parole qui rappelle le *Nemo bonus* (1) de l'Évangile. Mais ils sentaient la chose par instinct plutôt qu'ils ne s'en rendaient compte. A ce moment, d'ailleurs, le souffle chrétien avait passé sur le monde.

Avant d'achever ce qui concerne les attributs divins, je remarquerai que les stoïciens, qui admettaient l'unité d'un Dieu suprême, quoiqu'ils donnassent le nom de dieu aux astres, ont entrepris les premiers l'interprétation du polythéisme mythologique par la physiologie et la théologie. C'était, comme l'observe Tennemann (2), la suite de leur doctrine sur l'union de Dieu et du monde, et l'association de la Providence et du destin, considérée comme la concordance nécessaire des causes et des effets, qui en est la conséquence. Cicéron leur en fait un reproche dans son *Traité de la nature des dieux* (3), et il semble ne pas comprendre tout ce qu'il y avait de grandeur et de fécondité

(1) « Nul n'est bon que Dieu seul. »
(2) *Manuel de l'histoire de la philos.*, art. *Stoïcisme.*
(3) Liv. III.

dans une exégèse qui tendait à dégager le dogme capital de l'unité de Dieu des ténèbres épaisses dont le paganisme l'avait enveloppé. On peut dire qu'en l'absence d'une lumière supérieure qui ne devait venir que, plus tard, la tendance de l'école stoïcienne à l'interprétation dont nous parlons était une heureuse inspiration ; malheureusement elle était contredite par sa théorie de la nature de Dieu, qui, en identifiant ce souverain être avec le monde, établissait en principe précisément ce qu'il voulait renverser.

CHAPITRE III

Le Monde. — Son origine. — Motif de sa production. — Sa perfection; optimisme. — Substances qui le composent. — Ses phases diverses.

Le premier problème qui se dresse devant le philosophe quand il s'agit du monde, c'est celui de son origine. C'est là, comme chacun sait, une question capitale en philosophie. L'antiquité l'a résolue par le dualisme ou l'émanatisme; elle n'a pas eu l'idée de la création, ou si elle l'a entrevue, ça été pour la repousser comme contradictoire. « Ex nihilo nihil. — Rien de rien, » cet adage a été pour elle un axiome. La doctrine stoïcienne n'a pas été mieux inspirée que ses aînées; seulement, au lieu de choisir entre le dualisme et l'émanatisme, elle les a pris tous les deux. Elle a regardé l'esprit de l'homme comme une émanation de l'esprit de Dieu, et le monde comme le résultat d'une matière préexistante à laquelle Dieu a donné sa forme. L'émanatisme se trouve dans tous les monuments anciens qui nous restent de cette doctrine, dans Diogène de Laërte, dans

Cicéron, dans Sénèque et presque à chaque page de Marc-Aurèle. Les mêmes auteurs reproduisent la théorie dualiste.

D'après Zénon, il y a deux principes des choses, le principe actif et le principe passif. Dieu, principe actif, en agissant sur le principe passif, qui est la matière, en a tiré le monde. La matière était une substance pure, sans attributs, sans qualités ; Dieu l'a fécondée en s'unissant à elle, et, par son activité intrinsèque, lui a communiqué l'ordre et l'harmonie qui en font la beauté (1).

Ainsi, l'univers n'est pas un aggrégat d'éléments indépendants, comme l'avait dit Epicure ; c'est un tout harmonieux, où toutes les parties se balancent avec une parfaite justesse ; les opposés y concourent à une même harmonie ; le mal même y sert au bien. C'est un être un, comme l'est un animal, un être organisé et vivant, une seule et même âme y circule.

Pour les stoïciens, comme pour Héraclite, la nature est un mouvement alternatif en sens contraire, dont Dieu même est à la fois la cause et le sujet.

Dieu est en sa substance le feu éthéré. Le double mouvement auquel il est soumis, c'est, comme Héraclite l'avait dit, de s'éteindre et de se rallumer tour à tour (2). Maintenant, quel en est l'effet, la manifestation extérieure? Une alternative de condensation et de dilatation (3). Héraclite aussi l'avait dit (4). Ainsi, une systole et une diastole successive des extrémités du monde à son centre, et du centre aux extrémités, tels sont les phénomènes primitifs desquels résultent tous les autres. C'est ce qu'ils appe-

(1) Diog. Laërte, *Vie de Zénon.*

(2) Diog. L., IX, 9. Clem. Alex., *Strom.*, VI, 624.

(3) Plat., *Adv. St.*, 35.

(4) Clem. Alex., *Strom.*, 599. Diog. L., IX, 9.

laient, avec Héraclite, la voie de descente et la voie d'ascension (1).

Mais d'où vient que le chaud dilate, que le froid resserre; que le premier produit l'expansion et le second la concentration? C'est que, selon les stoïciens, c'est de la tension que vient l'extension, et du relâchement la concentration (Simpl., *In Categ.*, v. f. 36. Sext. Emp., *adv. Mathem.*, IX, 82). La tension et le relâchement, tels sont les deux états primitifs, desquels résulte toute la nature. C'est ce qu'avait encore entrevu Héraclite quand il disait : L'harmonie du monde veut une tension et un relâchement alternatifs, comme en une lyre ou un arc (Plut., *De Is. et Osir.*, 45).

L'éther, par sa tension, produit donc et remplit d'abord la plus grande étendue possible, non pas pourtant une étendue infinie, car rien de réel, rien d'actuel ne peut être infini. L'éther forme un corps sphérique, résultat nécessaire de l'égalité de la tension dans toutes les directions possibles. En se condensant, il se transforme dans sa partie centrale en air, puis en eau (Chrysip., ap. Plat., *De St. Rep.* 41). C'est la mer primitive qu'Héraclite appelait la semence du monde (Clem. Alex., *Str.* V, 599). En effet, le principe créateur de l'univers y gît enveloppé comme le germe des êtres animés dans le fluide qui l'environne (Diog., liv. VII, 136.) Là repose en espérance le monde futur (Senec., *Quæst. nat.*, III, 13) qui, peu à peu, s'en développe. De l'eau primitive, se sépare par l'évaporation d'un côté, se développe lentement au centre, la terre, dernier produit du relâchement et de la condensation; de l'autre l'air, et enfin l'éther (Chrys., ap. Plat., *De St. Rep.* 41) qui, revenu à sa tension première, forme autour du

(1) Diog. L., IX, 8, 10.

reste du monde les astres, dieux du second ordre (Ib. 38), dont les mouvements détermineront invinciblement les destinées des êtres inférieurs (Senec., Ep. 97, *De Provid.*, I. Ad Marc., 18, *Quæst. nat.*, II, 32). Ainsi se disposent en un noyau central et trois couches concentriques les quatre éléments : la terre, l'eau, l'air et le feu ou l'éther (Chrysip., ap. St., *Ecl.*, t. II, p. 446). De ces quatre éléments, les deux premiers ont pour qualités le chaud et le froid ; les deux derniers, l'humidité et la sécheresse. Les deux premiers sont passifs, les deux autres actifs. Diog., liv. VII, 136. Ceux-là sont éminemment la matière, base de l'existence ; ceux-ci la forme, la cause qui fait la qualité (Simpl., *In Categ.*, v. f. 56).

Cependant le mouvement commencé continue : l'eau se convertit de plus en plus en vapeurs, dont les astres se nourrissent et s'accroissent (Cic., *De nat. Deor.*, II, 46. Plin., *Hist. nat.*, II, 9, 68). C'était une opinion commune dans l'antiquité : toujours plus grands et plus ardents après s'être assimilé l'eau et l'air avec l'âme, séparées de leurs corps ; ou les héros et les démons qui habitent l'air (J. Lips., *Phys. st.*, I, 18, 19 ; III, 14), ils consument et dévorent jusqu'à la terre. Enfin la partie la plus pure du feu absorbe les astres eux-mêmes. C'est le dernier terme de la conflagration universelle par laquelle finit le monde. Le monde commence par l'eau et finit par le feu (Senec., *Quæst. nat.*, III, 13). Tout redevient éther, toute différence, toute réalité revient se perdre dans l'unité de Dieu (Plat., *De St. Rep.*, 39. Cleanth., ap. St., *Ecl.*, t. I, p. 372). Puis de nouveau, il commence à se transformer en un monde, à l'instar du phénix. A la conflagration succède donc, à son tour, la restauration ou régénération universelle. Tout recommence dans le même ordre, de la même manière, à des intervalles égaux, y compris les pensées et les volontés des hommes ; et les mêmes périodes vont se

répétant ainsi à l'infini dans toute l'éternité (Cic., *De nat. Deor.*, II. Stob., *Ecl.*, t. I, p. 264). C'est la théorie de la grande année déjà professée par Platon, par Héraclite, par les Egyptiens, par les Chaldéens, par presque toute l'antiquité, et qui porte au dernier degré de rigueur le fatalisme stoïcien (Senec., *Quæst. nat.*, III, 29).

Maintenant le monde n'est pas composé de quatre régions d'éléments contigus mais séparés. Il y a de tout dans tout, surtout de l'air et du feu. De ce mélange résultent les êtres particuliers, d'autant plus parfaits que le principe éthéré y domine. De là une série ascendante d'espèces, qui commence aux êtres inanimés et qui finit à l'homme. L'air et le feu, mêlés aux deux autres éléments, leur communiquent, avec la tension, la stabilité et l'unité (Plat., *Adv. St.*, 49). Ainsi naissent les corps naturels, ceux qui, à la différence des aggrégats formés par l'art ou le hasard, sont naturellement et essentiellement uns.

Dans la pierre, l'esprit igné, la force qui en fait adhérer ensemble tous les éléments et qui en est ainsi la constante habitude, ἕξις, tendu dans toute la masse, la pénètre et l'embrasse à la fois, et y établit et maintient l'unité (Plat., *De St. Rep.*, 43). Dans la plante, c'est toujours la tension d'un esprit de feu, mais plus énergique. C'est dans le végétal que se révèle pour la première fois, par cette force tendue à travers la matière, la raison séminale; et c'est pourquoi, tandis que les stoïciens appellent seulement *habitude*, ἕξις, le principe d'unité des êtres inorganiques, ils réservent proprement le nom de *nature*, φύσις, à la force qui anime les plantes, comme impliquant l'idée de la génération et de la naissance. Chez l'animal, la force, l'esprit éthéré, la nature devient une âme, dont les deux grandes puissances sont la sensation et l'appétit (Diog., liv. VII, 86). Elles consistent essentiellement dans la tension et l'effort.

L'esprit qui vivifie l'animal réside dans le cœur (Ibid., 159). De là part la tension qui meut les membres. Les sens ne sont que des esprits tendus du cœur à l'extrémité des organes. Tendus pendant la veille, le sommeil les relâche. La mort est un relâchement complet.

Il n'y a pas de sensation sans le consentement de la volonté. C'est le consentement seul qui est la perception. Le reste n'est qu'impression éprouvée par le corps. Ainsi, les mouvements de la vie végétale sont comme des images imparfaites de la sensation et de l'appétit ; à leur tour, la sensation et l'appétit remontent à un principe supérieur, corporel encore, mais qui pense et qui veut. Dès lors, l'intelligence et la volonté proprement dites étant étrangères à l'animal, il n'y a pas pour lui de véritables représentations ; l'homme seul en est capable, parce que chez l'homme seul se manifeste enfin par elle-même la force d'où procèdent et la connaissance et l'action, révélées seulement dans l'animal par des puissances qui émanent d'elle. C'est le principe dirigeant, ἡγεμονικὸν ; c'est ce qui pense et qui veut, le moi, et que l'on connaît par la conscience (Diog., liv. VII, 85. Senec., *Ep.*, 121 (1).

Telles sont, suivant le stoïcisme, la théorie de la formation des êtres et l'explication de la vie. On ne peut nier qu'elles soient ingénieuses ; mais elle est évidemment incapable de résister aux objections qui se pressent en foule. S'il y a deux principes des choses, la matière est donc éternelle ? elle est donc nécessaire ? elle a donc tous les attributs de l'être qui est par lui-même, l'infinité, l'immutabilité, etc. ? Quoi de plus absurde ! Dieu est donc borné par un principe différent de lui ? Il n'est donc pas tout-puissant ? il n'est donc pas souverainement indépendant ? Toutes ces ré-

(1) V. Ravaisson, *Histoire de la Métaph. d'Arist.*

flexions si naturelles, le stoïcisme, non plus que les autres doctrines de l'antiquité, qui toutes ont pris le même point de départ, ne se les sont point faites, ou s'ils se les sont faites, ils n'en ont pas compris la portée. Au Christianisme seul il était réservé de résoudre la difficulté et de la trancher par cette parole si simple et si profonde à la fois : « In principio, creavit Deus cœlum et terram. — Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre. » C'est ainsi qu'il a séparé Dieu du monde, en laissant au premier toute la pureté de sa substance, tous les attributs glorieux de sa nature indépendante, et en reléguant le second dans les régions subalternes de la contingence et du fini.

Après la question d'origine, vient celle de motif. Pourquoi Dieu a-t-il créé le monde ? Ici, le stoïcisme a été plus heureux et il nous répond par la bouche de Sénèque : Dieu a fait le monde par bonté : « Quæris, dit-il, à propos de la formation de l'univers dont il vient de parler, quæris quod sit propositum Deo ? Bonitas est. » (1) Le Christianisme et la raison ne disent pas autrement. Dieu, en effet, souverainement heureux de sa nature, n'avait nul besoin de créer; le monde ne peut rien ajouter à sa félicité ni à sa gloire essentielle ; et par conséquent, si quelque chose le détermine à produire, ce ne peut être un motif d'intérêt personnel, mais seulement le désir et la volonté de faire du bien à sa créature.

Il se présente cependant, contre le sentiment de Sénèque, une objection tirée de ses propres principes. Sénèque, organe ici de l'ancien stoïcisme, identifie la Providence avec le destin. Mais si Dieu agit par des lois fatales, si une nécessité impérieuse détermine irrésistiblement sa volonté, la bonté dès lors n'est plus le principe de son action.

(1) *Ep.*, l. XV.

A cela Sénèque répond qu'à la vérité il assujettit Dieu aussi bien que l'homme à la loi du destin, mais que le destin n'est pas autre chose qu'un décret émané de sa libre volonté.

« Le fondateur et le moteur de l'univers, qui a tracé les arrêts du destin, y est assujetti lui-même ; il n'a ordonné qu'une fois, il obéit toujours. — Ille ipse omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur ; semper paret semel jussit. » (1) Or, Dieu a pu vouloir, par bonté, la formation du monde renfermée dans ce décret. Mais ici l'objection devient plus sérieuse, car il y a contradiction entre l'évolution nécessaire de Dieu, d'après les principes du panthéisme, et une détermination volontaire de ce même Dieu, puisée dans sa bonté ou dans tout autre motif.

Si Dieu est dans le monde, et ne forme avec le monde qu'un seul tout dont il est l'âme, et qui est son corps, évidemment Dieu, par suite de ces rapports intimes, a dû donner au monde toute la perfection dont il était susceptible, et que lui, Dieu, pouvait lui donner. De là la doctrine de l'optimisme professée par les stoïciens (2). La perfection du monde n'a d'autres limites que la résistance de la matière. Comme elle est indépendante dans sa raison d'être, Dieu n'a pas le pouvoir de la façonner à son gré.

Le Christianisme pense autrement. La matière, d'après lui, n'oppose à Dieu aucune résistance, puisque c'est Dieu qui la crée ; et malgré la facilité qu'il a de la pétrir à son gré, le monde actuel, quoique très bon, suivant le témoignage que Dieu s'est rendu à lui-même après la création (3), n'est cependant pas le plus parfait des mondes

(1) Senec., *de Provid.*, V.

(2) En particulier par Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle, passim.

(3) *Genèse*, I, 31.

possibles. L'esprit en conçoit une infinité d'autres qui pourraient être meilleurs. Dieu, en choisissant celui-ci, a fait preuve de liberté.

Suivant le stoïcisme, il n'y a dans le monde qu'une substance, la matière. Parmi les corps, les uns sont actifs et les autres passifs. Les âmes des dieux, des génies et des hommes appartiennent à la première catégorie.

Le Christianisme admet deux substances : la substance matérielle et la substance spirituelle, la seule qui explique la pensée. Quant aux génies, on reconnaît chez les stoïciens la doctrine altérée du Christianisme sur les anges, et en particulier sur les anges gardiens.

Le monde, ajoutent les stoïciens, périt et se renouvelle à des époques périodiques. Il disparaît, englouti par les eaux ou consumé par le feu. Dieu le reconstitue avec sa cendre ou son limon. Hypothèse toute gratuite, à moins qu'on ne veuille y voir, en y joignant la périodicité, une allusion au déluge et à la conflagration finale prédite par nos livres saints.

Remarquons en passant que les stoïciens ont discuté la divisibilité de la matière à l'infini. Apollodore, dans sa *Physique*, soutenait l'affirmative. Chrysippe pensait, avec plus de raison, que la divisibilité ne va pas à l'infini, parce que le sujet qui supporte la division n'est point infini ; mais il admettait une divisibilité indéfinie.

Enfin, pour compléter cet aperçu, observons que Sénèque rapporte, sans se prononcer toutefois, l'opinion d'anciens philosophes, dont parlent aussi Cicéron et Plutarque, si je ne me trompe, qui avaient soutenu l'hypothèse de la rotation de la terre. On voit que l'idée de Copernic n'est pas nouvelle.

Nous avons examiné successivement la question de Dieu et du monde ; passons maintenant à celle de l'homme.

CHAPITRE IV

L'homme. — Ce qui le constitue. — Nature de l'âme. — Division de ses facultés. — Loi qui les règlent. — Esthétique. — Logique — Théorie de la connaissance. — Critérium de certitude.

Suivant la doctrine chrétienne, l'homme est un composé d'âme et de corps unis ensemble hypostatiquement, c'est-à-dire, de manière à former un tout personnel. Cette union de l'âme et du corps dans l'homme est semblable à celle de la divinité et de l'humanité dans le Christ, suivant cette célèbre parole : « Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. » Le stoïcisme qui suit ici, en l'exagérant, la doctrine de Platon, ne voit dans l'homme que l'esprit ; il ne regarde pas même le corps comme un simple accident, il le supprime tout à fait, et déclare par la bouche de Sénèque qu'il ne fait pas partie de la personne. « Pourquoi courir au tombeau de votre fils, écrit-il à une mère en deuil ? Il ne renferme qu'une dépouille grossière, qui lui était incommode. *Ses ossements et ses cendres ne font pas plus partie de lui-même que sa robe et ses au-*

tres vêtements; il est parti *tout entier* sans rien laisser sur la terre; *tout son être* est séparé de vous. — Proinde non est quod ad sepulcrum filii tui curras, pessima ejus et ipsi molestissima istìc jacent ossa cineresque; *non magis illius partes quam vestes aliaque tegumenta corporum* (1).» Cette erreur capitale a porté ses fruits; outre qu'elle est une contradiction dans une théorie qui part de la sensation et qui ne reconnaît que des corps, elle a eu pour effet, comme nous le verrons plus tard, la suppression de la sensibilité et l'approbation du suicide; et elle entraîne, comme conséquence, le rejet du dogme de la résurrection des corps. Cette doctrine, si solidement fondée dans le Christianisme, parce qu'elle repose sur le principe de l'unité personnelle des deux substances dont l'homme est composé, unité en vertu de laquelle ce qu'il y a de plus spirituel dans l'homme, les actes de vertu, les volontés et les pensées mêmes, ne pouvant se produire sans le concours simultané des deux substances, partiennent en conséquence à toutes deux, et méritent par là même une récompense à l'une et à l'autre; cette doctrine a été repoussée par l'antiquité qui en a ri (2), parce qu'elle a méconnu, Platon à sa tête, l'inébranlable principe qui en est la base.

Le stoïcisme, assez mal inspiré quand il s'agit de la partie organique de l'être humain, sera-t-il plus heureux dans ses théories psychologiques? Ce que nous en avons déjà vu ne nous autorise guère à l'espérer.

On se rappelle que, suivant ce système, il y a dans l'homme un principe dirigeant, doué de pensée et de volonté, et révélé par la conscience. Ce principe dirigeant

(1) *Consolation à Marcia*, XXV. V. aussi Simplicius, *préf. à son Commentaire d'Epictète.*

(2) Voir dans les *Actes* le discours de saint Paul à l'aréopage.

n'est pas la pure intelligence, mais la raison, qui implique discours et mouvement. Il est appliqué tout entier au gouvernement des facultés inférieures comme la divinité l'est à celui du monde, et de même que la divinité est la semence et la source de toutes choses, le principe qui se meut et qui se transforme en tout, de même, dans chaque homme, le principe dirigeant est le germe dont tout se développe, la source dont tout découle, la force centrale qui rayonne et se distribue dans tout le corps. Il est au milieu de l'homme, comme l'araignée est au milieu de la toile qu'elle a tirée d'elle-même, et qui lui transmet toutes les impressions du dehors (Chrys. ap. *Chalcid. in Tim.*, p. 308). Il s'étend, il se prolonge dans les divers organes, comme le polype se ramifie dans ses bras (Plut., *De Placit. phil.*, IV, 4, 21). Mais quelle est la nature de ce principe?

L'homme, continue le système, enveloppe et résume les différents degrés par lesquels la nature s'est élevée jusqu'à lui. Toutes les existences ne sont que le feu divin de la raison, partout distribué à des degrés différents de tension et d'énergie, et qui n'a que dans le *moi* de la personne humaine la possession et la conscience de lui-même.

Mais si la raison divine, c'est-à-dire Dieu lui-même est dans l'homme et y constitue le principe dirigeant, ce principe, c'est-à-dire l'âme humaine est évidemment de même nature que l'être qui le constitue; et cet être, comme on l'a vu, n'étant pas distinct de la matière, quoique l'élément matériel soit arrivé en lui à son plus haut degré de subtilité, il en résulte que l'âme elle-même est matérielle, et ainsi, sur la question de l'âme humaine comme sur celle de Dieu, nous voilà retombés dans le matérialisme. Il est vrai que le système a le mérite d'être conséquent. Cette raison, toute matérielle qu'elle est, est cependant douée d'entendement et de volonté, capable et de connaissance et d'action, faite pour la vie spéculative et pour la vie pra-

tique. La connaissance elle-même est essentiellement action. Ce n'est plus l'acte immobile d'un principe incorporel, c'est l'effort, la tension d'un corps subtil. Le savoir consiste dans la compréhension des représentations, la compréhension dans l'assentiment, c'est-à-dire dans la volonté. La science est une possession, une *habitude* des représentations que rien ne peut arracher de l'âme, c'est-à-dire que, comme dans la nature, l'habitude est une force qui contient et lie les éléments de la pierre et du bois, les os et les nerfs de l'animal; de même, la science est une force qui tient unies ensemble les représentations une fois comprises, et, par conséquent, une *habitude* consistant dans une énergie et une tension volontaire de l'âme; en sorte que la science est un produit de la volonté, par conséquent une œuvre d'art et même une vertu. De même que dans la nature il n'est rien d'entièrement séparé, et il y a en tout quelque chose de tout; de même, dans la philosophie, il n'est point de partie qui ne tienne de toutes les autres, et les deux extrêmes de la spéculation et de l'action se pénètrent et se confondent (Sext. Emp., *Adv.*; *Mathem.*, VII, 17; Diog. L., VII, 40).

Observons toutefois que, tandis que l'ancien stoïcisme prend pour ce qu'il y a de plus élevé dans la nature humaine, le principe dirigeant de l'âme, source de ses désirs, et dès lors principe immédiat de toutes ses actions, Marc-Aurèle reconnaît au-dessus de l'âme la simple intelligence, νοῦς (I, 1, 2; III, 3, 16). L'âme, c'est l'*esprit*, comme disaient aussi les premiers stoïciens. L'*esprit*, c'est-à-dire une vapeur qui s'exhale du sang (V, 33). Or, de l'âme viennent tous les penchants (III, 16), par suite, tous les actes. L'intelligence, c'est le génie intérieur (III, 3), qui habite en nous dans un repos divin, supérieur par conséquent à la vie active. Parler peu et peu agir, selon l'antique précepte de Démocrite, se retirer en soi (III, 12, 5); vivre con-

centré, roulé en soi-même, et tel qu'une sphère polie qui ne laisse aucune prise (VII,28); se tenir ainsi à l'écart avec son génie, et le servir comme on le doit, tel est, selon Marc-Aurèle, l'idéal de la vie (II, 13). C'est ce qu'il appelle, d'un mot emprunté peut-être aux platoniciens, se simplifier (IV, 26).

C'est le moyen qui conduit à l'ataraxie (IX, 31), au calme (V, 2), unique but du sage.

La nature humaine n'est donc plus ici, comme dans le stoïcisme primitif, un tout que parcourt et pénètre un seul et même principe. Marc-Aurèle sépare maintenant la simple intelligence. De même, à ce dogme des anciens stoïciens suivant lequel tout dans l'univers est l'effet immédiat de l'action divine, il préfère l'opinion contraire, que Dieu a seulement, dans l'origine, donné une première impulsion, dont tout le reste provient par voie de conséquence (IX, 1). Il sépare ce que le stoïcisme antique avait uni, d'un côté l'intelligence solitaire et oisive, de l'autre le monde, y compris l'âme humaine détachée de son principe (1).

Quoi qu'il en soit, pour en revenir, le stoïcisme encore une fois n'est que conséquent avec lui-même quand il fait de l'âme une substance matérielle. Mais il nous donne le droit de lui demander en vertu de quels principes il admet dans l'âme l'activité et la pensée, puisque la matière, par elle-même inintelligente et inerte, ne saurait produire ni la pensée ni l'activité. Le stoïcisme n'a pas prévu la difficulté; il y a donc ici une contradiction flagrante. Certes le Christianisme laisse, sous ce rapport, le stoïcisme en arrière à une grande distance, lui qui, en enseignant que Dieu nous a créés à son image, que nous som-

(1) Ravaisson, *Métaph. d'Arist.*

mes la race et la lignée de Dieu, que la vérité, de sa nature immatérielle, est l'aliment de l'âme, a proclamé suffisamment par là sa spiritualité ; et qui nous a donné la formule précise de sa distinction d'avec le corps dans ces paroles du grand apôtre : « Que le Dieu de paix vous sanctifie lui-même en tout, afin que *votre esprit* garde son intégrité, et *votre corps* sa pureté sans tache pour l'avènement de Notre Seigneur Jésus-Christ. — Ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia ut integer spiritus vester et corpus sine querela in adventu Domini nostri Jesu-Christi servetur (1). »

Il y aurait encore beaucoup à dire sur cette connaissance qui est essentiellement action, sur cette science qui est un produit de la volonté, et même une vertu. Je n'insiste pas sur ces erreurs, qui se lient au système, mais dont l'évidence est manifeste.

Le stoïcisme divise l'âme en huit parties, car il regarde comme autant de parties de l'âme, l'intelligence, les cinq sens, la parole et la faculté générative (2).

Tennemann remplace la faculté générative par l'imagination, mais Plutarque dit positivement : *procreandique vim* (3). On voit combien cette théorie est vicieuse et différente de la théorie si simple et si profonde à la fois des écoles chrétiennes, qui résument les facultés de l'âme dans l'intelligence, l'activité volontaire et la sensibilité.

Je n'insiste pas sur l'intelligence et la sensibilité; ce qui précède suffit pour nous donner à cet égard la pensée du stoïcisme. D'ailleurs nous y reviendrons quand nous aborderons la logique et la morale. Mais c'est ici le lieu de dire un mot de l'activité volontaire, qui tient une place si

(1) L. Thes., V, 23.
(2) Diog. Laërt, *Vie de Zénon*.
(3) Plut., *de Placit. philos.*, XV.

importante dans la doctrine, et dont cependant le stoïcisme n'explique pas la nature sans se mettre en contradiction avec ses principes.

On sait que la liberté joue un grand rôle dans le stoïcisme, et que toute la partie morale du système n'a d'autre but que de la développer. « C'est un mot d'Epictète, dit l'empereur Marc-Aurèle : il n'y a point de ravisseur, de tyran du libre-arbitre (1). » « Quelque chose, dit-il encore, agit en nous comme cause (2). » On connaît la belle parole du même Epictète : « Si l'homme n'était pas libre, Dieu ne serait pas (3). » Malheureusement, il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, de concilier cette liberté avec le fatalisme qui se retrouve au fond de la doctrine du Portique. Chrysippe l'a essayé, et nous avons dans Aulu-Gelle un monument remarquable des efforts qu'il a faits pour y réussir : « Quoiqu'en réalité, dit Chrysippe, il y ait par le fait premier du destin, une liaison et un enchaînement nécessaire entre les choses, nos esprits néanmoins n'y sont assujettis que dans une certaine mesure, qui dépend de leurs qualités. Si l'esprit que nous avons reçu de la nature est bon, il triomphe aisément de cette influence extérieure du destin ; si au contraire il est rude, ignorant, grossier, privé du secours des belles-lettres, quelque faible que soit la lutte qu'il ait à soutenir contre le destin, cette lutte fût-elle presque nulle, il sera vaincu certainement, et se jettera bientôt de lui-même dans l'abîme de l'erreur et du vice ; et ce sera l'effet naturel et nécessaire de cet enchaînement des choses qu'on appelle le destin. C'est une conséquence, en effet, en quelque sorte et de sa

(1) *Pensées*, XI, 36.
(2) *Pensées*, V, XIII.
(3) Arrien, l. I, c. XVII.

nature fatale et nécessaire, que les mauvais naturels tombent dans l'erreur et le vice. » — Et ici, il se sert d'une agréable comparaison qui ne laisse pas que d'être spécieuse. — « Si vous prenez un cylindre, dit-il, et que vous le fassiez rouler sur un terrain en pente, c'est bien vous qui posez la cause et lui donnez le commencement du mouvement : Mais ensuite il roule, non plus parce que vous le faites rouler, mais parce que sa forme y prête d'elle-même. Ainsi l'ordre et la nécessité du destin met en jeu les principes des causes, mais c'est la volonté particulière de chacun de nous et la nature de notre esprit qui déterminent la direction de nos pensées et de nos desseins, et jusqu'à nos actions elles-mêmes (1). » On me pardonnera la citation de ce long passage, qui renferme assurément ce que les stoïciens ont dit de plus ingénieux pour accorder la liberté humaine avec la nécessité du destin. Mais, malgré toute la subtilité de Chrysippe, la difficulté ne me paraît pas résolue. Car, de deux choses l'une : Ou bien la nature de mon esprit et les effets qui s'ensuivent ont été réglés d'avance par le destin, de façon que les actes de ma vie s'enchaînent inévitablement, sans qu'il me soit possible d'en rompre la succession fatale; et alors je ne suis plus libre; ou bien l'enchaînement des causes n'est pas tellement nécessaire que je ne puisse le briser, et alors le destin n'est plus qu'un mot vide de sens.

On m'objectera que la même incompatibilité se reproduit dans la doctrine chrétienne, et qu'il est tout aussi difficile d'y concilier la Providence et la liberté. Je réponds qu'il y a un abîme entre le destin du stoïcisme et la Prodence comme nous l'entendons. Le destin, tel qu'il résulte de l'ensemble de la doctrine stoïcienne, malgré les inter-

(1) Aulu-Gelle, l. VI, c. XXII.

prétations subtiles imaginées pour l'expliquer, est un principe fatal, qui détermine irrésistiblement, par l'enchaînement nécessaire des causes et des effets, les volontés et les événements. La Providence est toute autre chose. Elle s'exerce, non par une action fatale et physique, comme le destin, mais par un influx purement moral. Dieu, qui connaît la nature de nos esprits, puisqu'il en est l'auteur, présente à chacun d'eux les motifs et les mobiles qui sont les plus propres à les déterminer. Il agit comme un homme qui veut en porter un autre à faire une action, et qui se sert, pour l'y décider, des moyens qu'il y croit le plus propres. Il y a seulement cette différence, que l'homme se trompe quelquefois dans le choix de ces moyens, ou qu'il ne les fait pas valoir avec toute la force nécessaire pour que l'effet soit produit, tandis que Dieu ne se trompe jamais, et sait donner à un motif le degré d'évidence, et à un mobile le degré de force qui doivent convaincre l'esprit ou déterminer la volonté. Et celle-ci néanmoins reste libre sous la pression de ce motif ou de ce mobile employés par la Providence, comme elle reste libre sous l'influence des mobiles et des motifs dont se sert un autre homme. Il n'y a donc pas de parité.

D'ailleurs, la Providence et la liberté sont deux choses également certaines. C'est un fait de conscience qu'en présence d'un motif qui nous sollicite, nous sentons que nous avons le pouvoir de ne pas y céder et de nous décider contrairement. Ce phénomène qui précède l'action, aussi bien que le phénomène de satisfaction ou de regret qui la suit, est la preuve invincible de notre liberté. Quant à la Providence, elle est la conséquence rigoureuse de la sagesse et de la bonté de Dieu; et, quand l'explication que nous avons donnée, ou toute autre explication, ne suffirait pas à les concilier, cette certitude de notre liberté d'une part, et la certitude de la Providence de l'autre n'en resteraient pas moins

hors de toute atteinte ; et, comme dit Bossuet, nous ne devrions pas quitter les deux bouts de la chaîne, parce que nous ne verrions pas le milieu qui les unit. Dans la théorie du destin, il en va tout autrement. Loin que la raison le démontre, comme elle fait la Providence, elle en prouve au contraire invinciblement l'absurdité. Car cet enchaînement prétendu des causes et des effets, se déroulant par une évolution nécessaire, est dans la limite des actes qui en sont la conséquence, la destruction formelle de la liberté de Dieu, de ce Dieu dont nos livres saints, d'accord avec la raison, disent qu'il agit librement, — Deus ultionum libere agit (1); et il est en même temps la négation absolue de la possibilié de l'action divine en dehors de leur développement fatal. Dieu ne peut faire aucun acte qui ne soit compris dans la série des causes, et, par conséquent, le miracle est impossible. Cette limitation de la puissance et de la liberté divines, aussi contraire à l'idée philosophique que nous nous formons du premier Être qu'à l'enseignement du christianisme, est une preuve irréfragable de la fausseté du dogme stoïcien.

Je sais bien qu'on a prétendu que les stoïciens entendaient par le destin le simple enchaînement des causes établi d'avance par une volonté supérieure qui les a ordonnées en y comprenant les volontés libres, et qu'ainsi la succession des événements de ce monde n'a, dans leur pensée, rien de fatal. C'est en particulier l'opinion de saint Augustin, qui la soutient contre Cicéron, au livre cinquième de la *Cité de Dieu* (2), mollement toutefois et sans trop insister. Mais, je ne crois pas qu'elle soit compatible avec leurs principes. Le stoïcisme, il ne faut pas l'oublier,

(1) *Ps.*, XCIII, 1.
(2) Ch. VIII et IX.

repose tout entier sur le panthéisme. Dieu, dans ce système, n'est qu'une force matérielle répandue dans tous les êtres, se développant fatalement en eux par une évolution nécessaire, et arrivant seulement dans l'homme à la conscience de lui-même; d'où il suit, par une conséquence rigoureuse, qu'il n'y a point de libre décret porté par une volonté supérieure, et que Dieu est le principe nécessaire des actes de l'homme. Et, s'il est question de volontés particulières et de liberté, ce ne peut être évidemment que par une heureuse contradiction, ou dans un sens tout à fait impropre.

Nous avons exposé la théorie des facultés de l'âme, telle que l'entendent le stoïcisme et le Christianisme. Mais ces facultés ne sont pas indépendantes; elles ne s'exercent pas à l'aventure; elles doivent avoir des lois qui les dirigent. Ces lois sont la logique et la morale. La logique règle l'intelligence; la morale, l'activité libre, et toutes deux la sensibilité. Cette dernière faculté, en tant qu'elle s'applique aux arts, est aussi réglée par l'esthétique, qui est la théorie du beau, comme la logique est celle du vrai, et la morale celle du bien.

Le stoïcisme, comme nous le verrons, supprimait la sensibilité. L'esthétique évidemment ne pouvait trouver sa place dans un système qui anéantit la faculté qui nous met en rapport immédiat avec le beau; et, tandis que le christianisme, qui connaît mieux la nature humaine et qui règle les facultés de l'âme sans les détruire, a reproduit, sous l'influence de sa théorie du beau idéal épuré par la foi, des chefs-d'œuvre immortels de peinture, de sculpture, de musique et d'architecture, le stoïcisme, qui est la doctrine de l'abstention et du renoncement absolu, *abstine*, tendait à la destruction de l'art, dont il n'a pas compris la portée morale, et mutilait la civilisation. C'est, pour le dire en passant, le caractère de toute fausse doctrine,

malgré les beaux côtés qu'elle peut avoir, d'aboutir, par l'exagération même du bien qu'elle renferme, à des conséquences pratiques sociales qui en trahissent la fausseté. Une doctrine vraie n'entraîne jamais de pareilles conséquences, et si quelquefois l'opinion repousse tel ou tel de ses effets au sein de la société, ce n'est pas qu'en réalité ces effets soient mauvais, mais c'est qu'aveuglée par les préventions du moment, elle n'en saisit pas la portée. Elle reviendra plus tard, quand les nuages de la passion qui obnubilaient sa vue se seront dissipés, et elle comprendra la raison profonde, la grandeur et la beauté de ce qui lui avait semblé d'abord étroit, illogique ou mauvais.

Passons à la logique.

La logique de Zénon et de ses successeurs, dit Tennemann, a beaucoup plus d'étendue que celle d'Aristote, parce qu'elle fait partie intégrante de la science du sage, qu'elle se propose pour objet la matière même des vérités, et qu'elle comprend en soi une partie de la psychologie, de la logique proprement dite, de la grammaire et de la rhétorique. Elle était spécialement destinée à fonder, en opposition à l'incertitude et au caprice des opinions vulgaires, une science solide et stable, la seule qui convienne au sage; elle devait lui donner la pierre de touche du vrai et du faux (1) ; elle devait enfin le conduire à l'ataraxie dans laquelle seulement consiste la félicité. Pour y parvenir, le stoïcisme, comme le pyrrhonisme et l'épicurisme, ne veut rien accorder à l'opinion, cause de troubles, à cause de ses incertitudes. Selon les stoïciens, et c'est là ce qui leur est propre, l'opinion n'est que faiblesse : Opinationem... volunt esse imbecillam assensionem (*Tusc.*, IV, 7) ; à ce titre, ils la repoussent. C'est dans la force qu'ils placent la sa-

(1) Manuel, art. *Stoïcisme*.

gesse. De la force vient la science, et de la faiblesse seule l'opinion. De là leur dédain pour tous les arts qui ne peuvent dépasser les bornes de la probabilité : politique, histoire, art oratoire, tout ce qui n'est pas la philosophie proprement dite.

Or, pour assurer la possession de la science à l'homme, ils la resserrent dans les bornes de la nature, du monde, de la matière et des sens. Mais ce n'est plus, comme Épicure, en la réduisant aux sensations ; c'est en la rattachant à un principe d'action où ils croient trouver et le fond de la conscience humaine, et celui de la nature entière. En effet, pour les stoïciens, il n'y a rien de réel qui ne soit corps. L'incorporel n'est qu'une abstraction de notre pensée. Donc, point d'intelligence pure, rien au delà de la nature ; nulle science qui dépasse la physique, nulle métaphysique. Mais tandis qu'Épicure ne reconnaît dans la perception sensible qu'un phénomène passif, suivant Zénon, au contraire, c'est la spontanéité, c'est l'activité volontaire de l'âme qui, seule, par son jugement, par le consentement qu'elle donne à la représentation en la rapportant à un objet, fait de la sensation une connaissance (Cic., *Acad.*, lib. XI). Mais parmi les images, il en est de trompeuses, c'est-à-dire qui ne portent pas le caractère des objets dont elles émanent, ou qui en portent un autre, du moins en apparence. Or, le sage, qui ne doit pas se tromper, ne doit pas donner son assentiment à toute représentation, mais seulement à celles qui représentent l'objet dont elles émanent. Mais comment le savoir, si ce n'est par la représentation même? Comme la lumière manifeste à la fois et elle-même et les objets qu'elle éclaire, de même il est des représentations qui font connaître à la fois et elles-mêmes et la cause qui les produit en nous. Celles-ci on peut les saisir, les *comprendre*, et avec elles leurs objets. Ce sont les représentations *compréhensives.*

Telles sont celles auxquelles le sage réserve son assentiment. Or, les qualités n'étant distinguées des sujets où elles se trouvent que par l'abstraction, autant de qualités, autant de sujets; d'où il suit qu'il ne saurait y avoir deux choses parfaitement semblables. Donc, il est pour chaque chose, dans chaque circonstance, une seule et unique représentation, infaillible et véritablement *compréhensive*, unique objet de l'assentiment du sage.

On la reconnaît probablement selon les stoïciens, à l'impression, au choc que le sens éprouve; le choc, effet et signe immédiat de cette tension qui constitue la qualité spécifique et l'individualité même de l'objet, et l'on apprécie le choc par l'énergie avec laquelle est tendu le sens qui l'éprouve; et cette énergie est celle de la volonté. Ainsi, le critérium du vrai n'est plus ici, comme dans l'aristotélisme, l'évidence attachée à l'acte, et qui par conséquent n'est complète et infaillible que pour la perception du pur, intelligible dans l'acte simple de la pensée immatérielle. Ce n'est pas non plus seulement, comme dans l'épicurisme, l'évidence d'une sensation toute passive; c'est l'évidence que donne à la représentation sensible l'acte concret de la tension.

Cependant si la compréhension des choses sensibles est le fondement du savoir et la règle du vrai, les choses sensibles ne sont pas encore vraies par elles-mêmes. Pour le devenir et en même temps être des objets de pensée, des éléments de science, il faut qu'elles soient de plus ramenées, rapportées à des intelligibles, c'est-à-dire à des idées générales, sous lesquelles elles se rangent, différentes des idées séparées de Platon, et simples rapports des choses. Les notions générales viennent des sens. Il en est pourtant qui sont l'œuvre, non de l'art humain, mais de la nature, et qu'on nomme *anticipations,* nom appliqué par les épicuriens à toute généralité. Cela ne signifie pas néanmoins

que ce soient des idées préexistantes en nous à toute sensation; ce que veulent dire les noms d'anticipations et de notions naturelles, c'est que ce sont les expressions des rapports naturels et invariables des choses. Or, ces rapports sont ceux des choses sensibles à la force active, qui est à la fois leur essence et celle de notre raison, la cause première de l'existence et de la connaissance. Ce sont donc les produits d'une volonté primitive et d'un art supérieur qui est la nature elle-même.

Enfin, pour constituer la science, il faut unir en un système, au moyen des notions en général, et, en dernière analyse, des anticipations, les diverses représentations compréhensives. Or, c'est là une œuvre d'art, c'est une opération de la volonté, c'est l'effet d'une tension nouvelle et supérieure de l'âme. La science est une possession ou habitude des représentations, ferme et inébranlable au raisonnement, et qui consiste tout entière en tension et énergie (Stob., *Eclog.*, t. II, p. 130). Ainsi, pour les stoïciens comme pour Aristote, la science vient de l'action. Mais dans le stoïcisme, la science ne remonte plus à un acte immatériel, incorporel, immobile de l'intelligence pure; c'est dans la tension, qualité, manière d'être d'une force intelligente et corporelle en même temps, qu'elle a son origine et sa source premières (1).

Telle est la logique des stoïciens. Elle se fonde, comme on voit, sur une théorie sensualiste de la connaissance. C'est à eux surtout qu'appartient la célèbre maxime : « Nihil est in intellectu, quod non priùs fuerit in sensu. » Chrysippe néanmoins, outre la sensation, admet, comme on l'a dit, les notions communes, qui sont, dans sa pensée, la conception naturelle de l'universel (2). Mais, pour

(1) Ravaisson, *Métaph. d'Arist.*
(2) Diog. Laërce, *Vie de Zénon.*

lui, la conception de l'universel n'est pas la conception *a priori;* c'est seulement une notion collective, une généralisation, qui est tantôt spontanée et tantôt le produit de la réflexion. Aussi, reste-t-il bien loin de saint Augustin et de toute la grande école chrétienne qui l'a suivi. On sait que cette école donne pour base à l'intelligence les idées nécessaires, absolues et immuables, reflet naturel de cette lumière divine qui, selon saint Jean, éclaire tout homme venant en ce monde (1). Cette grande et belle théorie est conséquente dans les principes spiritualistes du christianisme, tandis que les idées absolues et nécessaires ne seraient qu'un non-sens dans la théorie matérialiste du stoïcisme, où la pensée rudimentaire elle-même ne se conçoit pas.

Comment asseoir sur cette base étroite une théorie capable de réaliser les prétentions de ses fondateurs? comment constituer une science solide, et qui soit la pierre de touche du faux et du vrai, avec des notions empiriques, et en dehors des idées immuables, universelles et absolues? Aussi, son critérium de vérité se ressent-il de l'étroitesse de sa théorie de la perception. Il a gardé l'empreinte de son péché d'origine. Suivant Chrysippe, il y a, comme nous l'avons vu, des notions sensibles et des notions qui ne viennent pas des sens. Celles-ci ne sont pas autre chose que la généralisation des premières sous une notion collective. Cette généralisation est quelquefois un produit naturel et spontané de la pensée, quelquefois aussi le résultat de l'étude. Les notions naturelles constituent le sens commun, κοινὸς λόγος, et le sens commun est justement le critérium de la vérité (2).

(1) *Ev.*, ch. I.

(2) Manuel, art. *Stoïcisme.* — Diog. Laërce, *Vie de Zénon.*

Une école célèbre, et presque contemporaine, a placé aussi le critérium de la vérité dans le sens commun. Mais il y a cette différence entre les Écossais et les stoïciens, que les premiers basent le sens commun sur les vérités nécessaires, tandis que les seconds l'appuient sur les vérités contingentes. Les vérités nécessaires n'étant pas autre chose que le reflet de la lumière de Dieu dans l'intelligence, et toute intelligence recevant cette lumière (1), il en résulte que ces vérités n'ont rien de personnel, et qu'elles sont véritablement le sens commun de l'humanité. Mais il n'en est pas ainsi dans une théorie sensualiste. Les idées venant de la sensation, et la sensation étant individuelle, quel que soit le travail intérieur que l'esprit leur fasse subir, elles n'en conservent pas moins leur caractère d'individualité. Or, jamais l'individuel ne constituera le sens commun ; le sens commun est universel, et il y a contradiction entre l'universel et l'individuel. Le sens commun, dans la théorie stoïcienne, est donc un mot vide de sens, et ce système éminemment dogmatique, qui voulait détruire le scepticisme et reconstituer la vérité sur la base même de la certitude, est frappé dès l'abord d'une radicale impuissance, parce qu'il s'est trompé sur son critérium.

La grande école chrétienne du XVII[e] siècle, à la suite de Descartes, a placé dans l'évidence le critérium de la certitude. L'évidence, pour elle, c'est la vue claire de la vérité, entraînant irrésistiblement par cette clarté même l'assentiment de l'esprit. Ainsi entendue, l'évidence, de l'aveu de Reid, se rapproche du sens commun, les idées premières qui constituent celui-ci n'ayant le privilége d'être universellement admises qu'en raison de leur clarté

(1) Saint Jean, c. I.

intrinsèque. Et, de fait, c'est toujours, en dernière analyse, parce qu'une chose lui paraît évidente que notre esprit se décide à l'admettre. Qu'il s'agisse d'un fait historique, d'un phénomène physique, d'une conclusion mathématique, la raison dernière de son adhésion c'est que la chose dont il s'agit lui paraît claire et manifeste, et qu'il serait absurde de ne pas se rendre à cette clarté. « Cela est évident ! » tel est le mot qui nous échappe à tous lorsque la vérité nous apparaît, soit qu'elle résulte d'une aperception spontanée, soit qu'elle se manifeste seulement après les déductions logiques du raisonnement. Ce mot prononcé, le travail de l'esprit s'arrête, et l'intelligence se repose dans la contemplation de la vérité trouvée. Ce repos de l'esprit satisfait et l'exclamation qui le précède sont la preuve irréfragable que l'évidence est la raison dernière que l'esprit cherche pour se rendre, qu'elle est par conséquent le signe de la vérité et le critérium de la certitude.

Cette théorie, du reste, n'est pas seulement fondée sur la raison, elle semble avoir pour elle l'autorité de la foi. Saint Paul, dans l'*Epître aux Romains*, condamne hautement les philosophes païens pour n'avoir pas vécu conformément aux conséquences pratiques qui résultent de la connaissance de Dieu et de ses principaux attributs ; et la raison qu'il donne de leur culpabilité, c'est que les vérités dont il s'agit sont tellement *évidentes*, qu'il est impossible de les ignorer (1). L'évidence est donc, pour l'apôtre, le sceau éclatant de la vérité.

Il est vrai que l'homme se fait illusion, et qu'il se trompe quelquefois en prenant pour évident ce qui ne l'est pas. Mais cette erreur même est la preuve que l'évidence est le

(1) Ch. I, v. 18, 19, 20.

signe qu'il cherche, puisqu'il ne s'arrête qu'après qu'il croit l'avoir trouvée. L'homme ne gagne ici-bas le pain de l'intelligence comme le pain du corps qu'à la sueur de son front. Dieu veut bien lui donner un signe de la vérité, mais il ne veut pas qu'il l'ait sans travail et sans faire un légitime usage de ses facultés. « La droite raison, dit Leibnitz, est un enchaînement de vérités, la raison corrompue est mêlée de préjugés et de passions, et pour discerner l'une de l'autre, on n'a qu'à procéder par ordre, n'admettre aucune thèse sans preuve, et n'admettre aucune preuve qui ne soit en bonne forme suivant les règles les plus vulgaires de la logique (1).» Que si l'homme se trompe néanmoins en prenant ou en croyant prendre ces précautions, cela ne prouve qu'une chose, c'est que sa raison est bornée, et que, dans les vérités mêmes qu'elle peut atteindre, il lui faut souvent, pour exclure le doute, une lumière supérieure, que la foi seule peut donner. La philosophie ne lui suffit pas, il lui faut la religion.

Et ici, qu'on me permette d'insister sur ce bienfait inappréciable du Christianisme, qui lui donne une si grande supériorité sur toutes les philosophies, qui le sépare d'elles par une radicale différence, et qui en fait une doctrine tout à fait à part. Lorsqu'un philosophe vient m'offrir son système, je ne suis jamais sûr, quel que soit son génie, que ce système soit vrai de tout point. Ce philosophe est un homme, et la raison humaine est toujours courte par quelque endroit. Comme il n'est pas toujours facile d'arriver à l'évidence, aussi n'est-il pas toujours certain qu'on a trouvé la vérité. D'ailleurs, on ne peut la suivre dans un système que par un long détour de raisonnements, que tous ne sont pas capables de faire. De là vient que les

(1) *De la Conformité de la Foi et de la Raison.*

systèmes humains, au lieu de conduire, comme ils le prétendent, au repos de l'esprit, à l'ataraxie, ne mènent qu'au trouble et à l'incertitude. Jésus-Christ, le maître universel des esprits, devait y pourvoir. La foi est, dans sa doctrine, le critérium de la vérité, critérium absolu, infaillible, apodictique. Quiconque tombe à ses pieds y trouve le repos de son intelligence, car quel que soit le point sur lequel on l'interroge, on est sûr de recevoir en réponse le son de la vérité. Le voilà, ce critérium qui a fait le tourment et le désespoir de toutes les écoles de l'antiquité, et que la première d'entre elles avait pressenti quand elle avouait, par la bouche de Platon son chef, dans une heure de découragement, que l'homme ici-bas ne saurait trouver la vérité, à moins que Dieu lui-même, descendant du ciel, ne la lui apportât dans une révélation.

Ajoutons, en terminant cet aperçu, que le stoïcisme, aussi bien que la philosophie chrétienne, voient dans les apparences extérieures et dans l'opinion deux des principales sources de nos erreurs. De là, dans les deux doctrines, cette persévérante application, on pourrait dire cet acharnement, à combattre et à détruire les préjugés qui en viennent.

CHAPITRE V

—

Morale. Côté principal du stoïcisme. — Deux ordres de questions. — Questions de principe : nature du bien ; définitions données par le stoïcisme et le christianisme. — Inconvénients de celles du stoïcisme : la vie conforme à la nature, à la raison, à l'ordre. — Justesse de cette dernière dans le christianisme seulement. — L'honnête seul bien. — Les choses préférables et les non préférables. — Fin individuelle, fin universelle. — Du souverain bien.

Après la logique qui règle l'intelligence, vient la morale qui dirige la volonté. Nous voici sur le vrai terrain du stoïcisme. Ce que nous avons vu jusqu'ici, la logique mise à part, constituait ce qu'il appelait la physiologie. Le stoïcisme, comme nous l'avons remarqué, s'est trompé lourdement sur la plupart de ces questions. Il est vrai qu'il en faisait bon marché, parce qu'elles avaient le tort à ses yeux d'être purement spéculatives, et qu'il se piquait avant tout d'être une philosophie pratique ; c'est là surtout le cachet du stoïcisme des derniers temps. La morale était pour lui toute la philosophie : « La philosophie, disait Sénèque, n'est pas autre chose qu'une droite manière de vivre, ou bien la science de vivre honnêtement, ou bien encore l'art de mener une vie droite. Je ne me tromperai pas en disant qu'elle est la loi de bien vivre,

de vivre conformément à l'honnêteté. L'appeler la règle de la vie, c'est lui rendre son véritable nom. — Philosophia nihil aliud est, quam recta vivendi ratio, vel honeste vivendi scientia; vel ars rectæ vitæ agendæ. Non errabimus si dixerimus philosophiam esse legem bene honesteque vivendi. Et qui dixerit illam regulam vitæ suum illi nomen reddiderit (1). » Il faut rendre cette justice au stoïcisme, que la morale est, en effet, son beau côté. C'est là qu'il triomphe, et à juste titre, dans plusieurs cas, comme nous le verrons bientôt. Nous verrons aussi cependant qu'il s'est trompé sur bien des points. Quoi qu'il en soit, il y a une importante observation, que nous pouvons déjà faire, c'est que la morale n'est point une science isolée, comme le croient certains esprits. Elle a son fondement dans la métaphysique ou dans la physiologie pour me servir d'une expression stoïcienne, par la raison toute simple qu'elle découle de la nature de Dieu, de la nature de l'homme et des rapports qu'ils ont entre eux. Si la base est ruineuse, l'édifice doit l'être aussi ; le contraire ne peut avoir lieu que par une inconséquence. Cette inconséquence, le stoïcisme l'a heureusement commise. Mais alors on ne comprend plus l'admiration ébahie de Caton devant ce système, dont il trouvait, au rapport de Cicéron, toutes les parties merveilleusement enchaînées. Plus tard, nous reviendrons là-dessus. J'arrive donc à la morale, et j'aborde sur ce point la comparaison des deux doctrines. La morale étant, comme on l'a dit, la partie capitale du stoïcisme, on doit s'attendre ici à des développements étendus.

Tout système complet de morale doit embrasser deux ordres de questions : les questions de principes et les

(1) Fragments conservés par Lactance.

questions d'application. Parmi les questions de principes, celle qui se présente d'abord est la question de la nature du bien : pourquoi dit-on que telle chose est bien et telle autre mal, et quelle est la raison de ces qualifications morales? La nature du bien déterminée, et celle du mal son contraire, il s'agit de savoir comment nous en avons la connaissance. La conscience est l'organe de cette connaissance. Qu'est-ce que la conscience? Après la connaissance de la loi morale, l'obligation de s'y conformer. Quel est le fondement de cette obligation? L'homme se détermine à l'accomplissement de la loi morale par une raison quelconque. Quels sont les motifs et les mobiles qui l'y portent? L'accomplissement de la loi n'est pas une chose indifférente, non plus que son infraction; nous méritons dans le premier cas, nous déméritons dans le second. Qu'est-ce que le mérite et le démérite? Enfin l'idée de mérite entraîne celle de récompense, l'idée de démérite celle de châtiment, et l'un et l'autre sont la sanction de la loi, quelle est cette sanction? Telles sont les questions de principes que doit résoudre la morale.

Quant à la première question, celle de la nature du bien, le stoïcisme partait, pour l'expliquer, de la constitution naturelle de l'homme, et voici comment il procédait. Tout être se compose d'un ensemble de parties unies les unes avec les autres par une force dont elles sont le développement. Cet ensemble est ce qu'on appelle la constitution, σύστασις (Diog. Laert., 85; Senec., *Constitutio*, ep. 121). La constitution est le principe dirigeant dans son rapport avec le corps. Tout être en qui se trouve le principe dirigeant a donc la conscience de sa constitution, il l'aime, puisque c'est elle qui le fait être. Il s'efforce donc d'éloigner tout ce qui peut lui nuire, et de retenir tout ce qui est en harmonie avec elle. C'est son premier penchant,

et le principe de tous les autres. D'où il suit que tout être s'aime naturellement lui-même. Cet amour est le principe de sa conservation, et cette conservation le but de sa vie.

Or, les êtres maintiennent leur constitution par une série de différents actes : ce sont les actes qui conviennent à leur nature, d'un seul mot les *convenables*, καθήκοντα, ou, suivant l'expression latine, les *fonctions*, les *offices* (*Officia*, Cic., *ad Att.*, XVI, 14, traduit ainsi). Telles sont les fonctions de la nutrition, de la reproduction dans l'animal; chez l'homme, de plus, l'acquisition du savoir, les soins de la famille, de la société, l'exercice de la tempérance et du courage, la grandeur d'âme, la bienfaisance, etc.; en un mot, tout ce à quoi nous porte notre nature (Cic., *De Offic.*, I, 4), et sur toutes choses, les actes qui tendent au salut et au bien des autres hommes. Le stoïcisme, en effet, outre la fin particulière de l'être raisonnable, qui est le maintien de sa constitution, admettait encore une fin générale, qui est la conservation de la société.

Aristote avait enseigné que la perfection et la félicité de l'homme étaient inséparables de la société, et que l'individu n'était, selon l'ordre de la nature, qu'un moyen, dont la société était la fin. Après lui, les stoïciens proclament, comme nous le verrons, que c'est la nature de l'homme d'être ami de l'homme, de l'aimer de cœur; que tous les êtres raisonnables sont faits les uns pour les autres, et que ce qu'il y a de principal dans l'homme est ce qu'il y a de propre à la communauté. Loin de se croire né pour lui seul, c'est son devoir et sa nature de considérer comme utile à lui-même tout ce qui l'est aux autres, et de ne rien faire qui, de près ou de loin, ne contribue au bien commun (Marc Aur., VII, 12, 55; VI, 7; IX, 74, 23). Enfin, tous les hommes étant avec les dieux, comme les membres d'un même corps animé d'une même âme, ils ne doivent, suivant Zénon, former tous

ensemble qu'une seule république, régie par une seule loi (Cic., *De Finib.*, III, 19), la loi de la justice et de l'amitié. Cette république universelle des dieux et des hommes est le but même pour lequel tous les hommes sont faits, et, par conséquent, c'est leur nature, c'est leur office propre et singulier de préférer en toutes choses à leur intérêt personnel l'utilité commune (Cic. *Ibid.*).

Mais l'être doué de raison ne doit pas suivre la nature par instinct, mais par raison. Or, il aperçoit dans les fonctions naturelles un ordre qui résulte de la convenance et de l'accord des parties les unes avec les autres (Cic., *De Finib.*, III, 6), et plus estimable même que les choses où il les voit régner. Il y trouve ce caractère éminent auquel l'homme seul est sensible, le caractère de la beauté (Id., *De Offic.*, I, 4). Or, c'est dans le beau que consiste le bien, et le mal n'est autre chose que le laid (1).

En effet, le bon, selon les stoïciens, c'est ce qui est de sa nature achevé, qui a toutes ses parties, et qui par conséquent n'admet ni plus ni moins, l'accompli, le parfait. Il est digne de louange, et par conséquent il est le beau, ce en quoi se trouve l'harmonie, la proportion, la convenance (Cic., *De Fin.*, III, 6).

Le stoïcisme distingue dans la nature de l'homme deux ordres de choses qui diffèrent, non pas en degré seulement, mais encore en nature : les fonctions qui servent à conserver la vie naturelle, *τά πρῶτα κατὰ φύσιν*, prima naturæ; et l'harmonie et l'accord qui règnent dans ces fonctions,

(1) Diog. Laërt., VII, 101, 127 ; Cic., *De Fin.*, III, passim ; Senec., *Ep.* 120 : Nihil est bonum, nisi quod honestum est; quod honestum est, utique bonum. — *Honestum* traduit encore assez exactement *καλὸν*, de même que *turpe αἰσχρόν*. Au contraire, le mot honnête en français n'a plus aucun rapport évident avec l'idée de beauté. Si donc on se sert de ce mot pour traduire *καλὸν* ou *honestum*, la doctrine stoïcienne perd tout son sens.

τὰ δευτέρα κατὰ φύσιν, secunda naturæ. La première de ces deux choses est faite pour la seconde, dans laquelle seule consistent le beau et le bien.

Cet accord et cette harmonie, ce qui leur donne naissance, suivant les stoïciens, c'est une certaine constance par laquelle le principe dont les diverses parties de l'être animé sont le développement, demeure dans toutes ses parties conforme et fidèle à lui-même (*De Offic.*, I, 4). Or, ce principe est la raison, germe d'où sort tout l'être. L'ordre, l'harmonie qui fait la beauté, c'est donc la conformité avec soi-même, et la conformité avec soi-même est en même temps la conformité avec la nature et avec la raison (1).

Cette règle de vie, l'homme la puise dans la considération du corps et, par voie d'analogie, la transporte à l'âme. (Sénèque, *Ep.* 120.) Il comprend que non-seulement, dans l'âme comme dans le corps, c'est l'harmonie et la convenance qui font le beau et le bien, mais encore, si l'harmonie des fonctions corporelles elles-mêmes a pour principe la constance de la raison d'où elles procèdent, c'est dans l'entendement et la volonté que consiste essentiellement le beau. C'est l'âme qui en est, dans le corps même, l'unique source ; c'est dans l'âme surtout que l'homme doit la faire régner (*De Offic.*, I, 4). Bien vivre, c'est donc, en toutes choses, mais avant tout dans l'âme, dans ses pensées et ses résolutions, vivre d'accord avec soi, et par conséquent vivre selon la raison.

En second lieu, vivre selon la nature, vivre selon la raison, c'est, en d'autres termes, vivre selon la vertu. En effet, la vertu, dans le sens le plus général, c'est la perfec-

(1) Zeno, ap. Stob., *Ecl.*, t. II, p. 132; Senec., *Ep.* 89; Cléanth. ap. *St.*, ibid; Diog. Laërce, VII, 87, 88.

tion (Diog. Laërce, VII, 87). Aussi, chaque espèce d'être a la sienne. La plante, l'animal ont leurs vertus propres (Id., VII, 90). La raison est la seule vertu de l'homme; c'est donc aussi la seule véritable vertu (Id. VII, 89). Aussi, la définition de la vertu, selon les stoïciens, c'est celle même de la raison : la constance, l'accord avec soi (Senec., *Ep.* 74 : *virtus enim convenientia constat*).

Une philosophie antérieure avait fait consister le bien de l'homme lui-même à tendre autant que possible vers ce bien absolu qui le surpasse, et à s'élever de la multiplicité de la nature, de la raison et de la vertu, à la simplicité parfaite de la pensée divine. Pour les stoïciens, la fin de l'homme n'est plus de dépasser et les limites trop étroites de la nature et celles de son propre entendement; c'est uniquement d'achever, de parfaire en lui-même la nature, en voulant par raison, par vertu, pour l'ordre et la beauté qui y règnent, ce que la nature poursuit par instinct, et par conséquent en ne prenant pour but que l'ordre et la beauté (1).

Ainsi, d'après les stoïciens, le bien, c'est l'accomplissement de la fin, la fin se déduit de la nature; bien vivre par conséquent, c'est vivre selon la nature; le bien est donc la vie conforme à la nature. Cette définition du bien est la formule même adoptée par Chrysippe et par Cléanthe. Zénon diffère dans l'expression. D'après lui, le bien, c'est l'accord et l'harmonie de la vie. Mais, comme l'observe Sénèque (2), l'harmonie de la vie est la conséquence de sa conformité à la nature. C'est donc avec raison que l'on s'accorde à regarder la définition rapportée plus haut comme la définition même du stoïcisme. On sait du reste,

(1) Voir Ravaisson, *Métaph. d'Arist.*

(2) *De Vita beata*, VIII.

par Diogène Laërce, que Zénon lui-même s'en est quelquefois servi.

Le bien donc se trouvant dans la conformité à la nature, il ne reste plus qu'une chose à faire pour connaître ce qu'il est, c'est de savoir quelle est la nature. Or, c'est là précisément la difficulté. Nous en avons la preuve dans ce passage d'Epictète (1) : « Comme quelque personne de qualité fut venue vers lui et lui eut discouru de ses affaires particulières, il lui demanda aussi s'il avait femme et enfants; l'autre lui ayant dit que oui, il lui demanda comme tout en allait; assez mal, dit l'autre. — Comment, dit-il, cela se fait-il ? car les hommes ne se marient pas pour être misérables, mais plutôt pour être heureux. — Mais, dit l'autre, je suis si misérable et tendre envers mes enfants qu'il n'y a pas encore longtemps, comme on m'eut dit qu'une mienne petite fille malade semblait être en danger, je n'eus pas le courage de l'assister en sa maladie; mais je me retirai tout en hâte, jusqu'au temps qu'il me fut rapporté qu'elle se portait bien. — Eh quoi ! pensez-vous avoir bien fait en cela ? — J'ai fait selon la nature, dit l'autre. — Mais, dit-il, montrez-moi que cela soit selon la nature, et je montrerai que tout ce qui se fait selon la nature est bien fait. — Le plus grand nombre d'entre nous, dit-il, qui sommes pères, avons ces ressentiments-là. — Je ne vous nie pas que cela ne se fasse, mais il est question de savoir si c'est bien fait; car, ainsi pourrait-on dire que les clous et les aposthèmes se font pour le bien du corps, parce qu'ils viennent naturellement. Bref, que les fautes et les péchés sont selon la nature, d'autant que la plus grande part, nous faillons et péchons. Montrez-moi que ce que vous dites est selon la nature. — Je ne saurais, dit l'autre;

(1) Arrien, l. I., c. XI.

mais vous-même montrez-moi que cela n'est pas selon la nature, et que ce n'est pas bien fait. » Etc., etc.

On voit le danger de cette maxime, elle n'est pas claire comme le remarque Pascal : « Ceux qui sont dans le déréglement disent à ceux qui sont dans l'ordre que ce sont eux qui s'éloignent de la nature, et ils croient la suivre : comme ceux qui sont dans un vaisseau, croient que ceux qui sont au bord s'éloignent (1). » En effet, on peut entendre la nature de plusieurs manières : on peut prendre pour la nature ce qui n'est pas la nature ; pour toute la nature, ce qui n'en est qu'une partie ; pour la nature originelle, ce qui n'est que la nature viciée. C'est ce qui est arrivé aux stoïciens. Quand on leur a demandé quelle était la nature de l'homme, ils ont répondu que c'était la raison ; et, ne tenant aucun compte de sa partie organique, ils lui ont tracé des règles de conduite qui pourraient aller à un ange, mais qui ne conviennent pas à un homme. Jouffroi l'a reconnu malgré sa sympathie marquée pour le stoïcisme : « Ceux des stoïciens, dit-il, qui n'ont vu dans l'homme que ce qui le distingue des animaux, savoir la liberté d'une part, la raison de l'autre, sont arrivés à une morale qui est l'idéal de la morale, *et qui dépasse, tant elle est sublime, les forces humaines* (2). » Mais alors, qu'est-ce qu'une pareille morale ? La morale est faite pour servir de règle à la vie humaine ; si elle est placée à une telle hauteur que l'homme ne puisse y atteindre, à quoi donc est-elle bonne ? Ce n'est donc pas faire avancer beaucoup la question, que d'expliquer par la vie conforme à la raison, la vie conforme à la nature. Jouffroi suppose que quelques stoïciens ont vu dans l'homme autre chose que ce qui le sépare de l'animal. Il veut sans doute parler de Sénèque. Sénèque et les der-

(1) *Pensées*, 1re part., art. IX, 4.
(2) *Cours de Droit naturel*, leçon XXV.

niers stoïciens s'étaient amendés en effet, et, malgré les erreurs que nous avons signalées, ils se rapprochaient beaucoup plus de la vérité, à propos de la double nature de l'homme, que ne l'avaient fait leurs prédécesseurs.

Le Christianisme, par l'organe de son plus grand docteur, nous a aussi donné sa solution. En nous expliquant la nature du mal, saint Augustin nous expliquera par là même la nature du bien, son contraire : « La défaillance du bien, dit-il, ne consiste pas en ce que la volonté se porte vers une mauvaise chose, puisqu'elle ne peut se porter que vers une nature, et que toutes les natures sont bonnes; mais parce qu'elle s'y porte mal, c'est-à-dire, contre l'ordre même des natures, en quittant ce qui est souverainement, pour tendre vers ce qui a moins d'être. L'avarice, par exemple, n'est pas un vice inhérent à l'or, mais à celui qui aime l'or avec excès, en abandonnant pour ce métal la justice, qui doit lui être infiniment préférée. De même, l'impureté n'est pas le vice des corps qui ont de la beauté, mais celui de l'âme qui aime les voluptés corporelles d'un amour déréglé, en négligeant la tempérance, qui nous unit à des choses bien plus belles, parce qu'elles sont spirituelles et incorruptibles. La vaine gloire aussi n'est pas le vice des louanges humaines, mais celui de l'âme qui méprise le témoignage de sa conscience, et ne se soucie que d'être louée des hommes. Enfin, l'orgueil n'est pas le vice de celui qui donne la puissance, ou celui de la puissance elle-même, mais celui de l'âme qui a une passion désordonnée pour sa propre puissance, au mépris d'une puissance plus juste. Ainsi, quiconque aime mal un bien de quelque nature qu'il soit, ne laisse pas, tout en le possédant, d'être mauvais et misérable dans le bien même, puisqu'il est privé d'un bien plus grand (1). » On voit, par ce passage,

(1) *Cité de Dieu*, XII, 8.

que saint Augustin fait consister le mal dans la préférence déréglée des natures par la volonté, c'est-à-dire dans le désordre. Le bien consistera donc dans la préférence légitime de ces mêmes natures, c'est-à-dire dans l'ordre. C'est sous cette formule de l'ordre que Malebranche nous offre sa théorie du bien, qui n'est au fond que celle de saint Augustin présentée sous une autre forme. D'après lui, Dieu aime les êtres qu'il a réalisés conformément aux idées qui sont dans son intelligence, suivant le degré de perfection qui est en eux, et qu'ils ont reçu de lui. Or, de même que, pour penser la vérité, il faut penser avec Dieu, il faut pour faire le bien aimer aussi avec Dieu, en prenant pour règle de notre conduite les rapports de perfection qui existent entre les êtres, et qui sont la vraie loi de l'amour et de la conduite. Ces rapports de perfection constituent l'ordre. Aimer selon ces rapports, c'est aimer l'ordre et s'y conformer : d'où l'on voit que la vertu n'est autre chose que le respect de l'ordre. Telle est la solution de Malebranche, suivie par Rosmini.

Cette solution est préférable à celle du stoïcisme, en ce qu'elle est moins compliquée. L'idée d'ordre nous est plus familière que celle de nature. L'esprit la conçoit spontanément, et la sent, pour ainsi dire, tandis que souvent, pour connaître la nature, il a besoin de raisonnement. Néanmoins, je dois dire que la formule de l'école stoïcienne, en principe au moins, ne me paraît pas moins exacte que celle de l'école chrétienne. Je vais plus loin même, et je suis convaincu que les deux formules sont identiques. Vivre suivant sa nature, en effet, c'est vivre conformément à l'ordre, et vivre conformément à l'ordre c'est vivre suivant sa nature, car toute nature est ordonnée, au moins originellement, comme tout ordre est conforme à la nature. Cicéron l'a entendu ainsi : « La première chose qui se développe dans l'homme, fait-il dire à Caton, organe des stoï-

ciens, ce sont les instincts. Les instincts ont pour effet de nous porter à la conservation de notre être et à son développement conformément à sa nature. Mais lorsque la raison s'est développée, l'homme s'élève à l'idée du beau (de l'honnête), et il regarde comme tel *ce qui est conforme à l'ordre.* C'est là le bien suprême qui doit être le but de toutes nos actions ; c'est cette conception qui produit la moralité... le but de la sagesse est *de vivre conformément à la nature* (1). » On le voit, les deux formules se résolvent l'une dans l'autre, et le principe des stoïciens serait irréprochable si l'ordre avait pour eux la signification qu'il a pour nous. Malheureusement il n'en est pas ainsi, et, tandis que le Christianisme entend par là une harmonie supérieure, ayant en Dieu sa raison d'être et son archétype idéal, le stoïcisme n'y voit que la conformité aux lois de la nature dans la limite des choses sensibles : tandis que le premier arrache l'âme aux sens, et l'emporte dans les régions de l'infini qu'il lui propose pour modèle, le second, qui visait pourtant au même but et qui avait affiché la même prétention, lui coupe impitoyablement les ailes, et la laisse se débattre dans le cercle étroit et infime des besoins physiques. Ainsi, non-seulement le principe des stoïciens manque de clarté, et conduit leur doctrine à des exagérations qui, sous des apparences de grandeur, ont eu de funestes conséquences, mais on trouve, en l'éclaircissant, qu'il supprime même la base de la moralité.

Mais quand le principe stoïcien aurait la même signification et la même portée que le principe chrétien, ce qui donnerait au Christianisme une immense supériorité sur le stoïcisme, aussi bien que sur toutes les doctrines purement humaines, c'est que, non content de nous donner

(1) *De Finib.*, l. III.

par la bouche de ses docteurs le principe exact des qualifications morales, il a voulu, pour ôter tout prétexte à l'arbitraire des interprétations individuelles, nous présenter en même temps la formule du bien dans celle des dix commandements, et sa vivante incarnation dans les exemples mêmes de Jésus-Christ. Après cela, nul n'a plus le droit de se plaindre que la règle est obscure, car il était impossible d'être plus net, plus précis et plus intelligible à tous. Quand Epictète nous dit que la fin de l'homme est de suivre Dieu, il dit admirablement une admirable vérité, c'est la parole même de Jésus-Christ : « Venite ad me omnes.» Epictète n'oublie qu'une chose, c'est de nous dire quel chemin a pris le maître. Jésus-Christ, au contraire, a laissé sur la route la trace de ses pas ; nous n'avons qu'à mettre le pied dans les vestiges de son pied divin.

C'est l'honneur du stoïcisme d'avoir mis le bien dans l'honnête (le beau), au lieu de le placer dans l'utile ou l'agréable, comme l'ont fait tant de doctrines qui ont eu sur lui l'avantage de venir après le christianisme. Sous ce rapport, il est plus chrétien que beaucoup de systèmes des temps modernes. Seulement il a exagéré, suivant son habitude, en affirmant non-seulement que l'honnête était le bien, mais encore qu'il était le seul bien (1). « Unum bonum est quod honestum est (2), » dit Sénèque avec toute l'école stoïcienne. Là seulement réside le caractère de la liberté.

Il était conséquent avec lui-même. Le bien une fois défini le parfait, rien ne devait donc plus être proprement appelé bien de ce qui se trouve dans des choses imparfaites, soit dans les natures inférieures à l'homme, soit dans les parties inférieures de la nature humaine Rien ne

(1) Diog. Laërce., *Vie de Zénon.*
(2) *Ep.*, LXXI.

doit être appelé bien de ce qui n'est encore qu'un moyen susceptible d'être appliqué à une mauvaise fin. D'où il était rationnel de conclure que la richesse, le pouvoir, la santé, la vie même ne sont pas des biens (Diog. L., VII, 103) (1). C'est ce que le Portique soutenait contre l'Académie et le Lycée, en niant que le sage en eût besoin pour être heureux. Par la raison contraire, les maux du même ordre n'étaient pas des maux, et ils n'altéraient en rien le bonheur du sage. On connaît le mot de Posidonius, dissertant devant Pompée venu de fort loin pour l'entendre, au milieu des accès d'une maladie cruelle : « O douleur! tu as beau faire, je n'avouerai jamais que tu sois un mal (2). » Sur quoi Montaigne prend à partie les stoïciens et les fustige de la belle façon : « Ce conte qu'ils font tant valoir, dit-il, que porte-t-il pour le mépris de la douleur? Il ne débat que du mot. Et cependant si ces ponctures ne l'émeuvent, pourquoi en rompt-il son propos? pourquoi pense-t-il faire beaucoup de ne l'appeler pas mal? Il sent mêmes passions que mon laquays, mais il se brave de ce qu'il contient au moins sa langue sous les lois de la secte (3). » Montaigne a raison. Il n'y a là que de l'ostentation, et il ne s'agit que d'un combat de paroles. Si l'on veut dire que la douleur n'est point un mal moral, tout le monde en tombe d'accord ; mais il est de toute évidence qu'elle est un mal physique, et qu'elle n'est pas compatible avec le bonheur. L'une des conditions du vrai bonheur, c'est assurément l'exemption de toutes peines ; or, cette exemption ne se trouve que dans ces lieux où, dit l'Écriture, *neque luctus*, *neque dolor erit ultrà* (4). Le Chris-

(1) V. Ravaisson, *Métaph. d'Arist.*
(2) Cic., *Tuscul.*, l. II, c. XXIV.
(3) *Essais.*
(4) *Apocal.*, XXI, 4 : Il n'y aura plus ni deuil ni douleur.

tianisme a donc été mieux inspiré. Il ne console pas de la douleur en la niant, mais il montre la croix, et il exhorte à la patience dans l'attente d'une vie meilleure. C'est là sa réponse au stoïcisme, qui demandait où est le moyen de fortifier son âme, si l'on voit un mal dans la douleur (1).

Le stoïcisme montre lui-même qu'il ne s'agit là que d'une question de mots. Quand on lui demande si les choses qu'il appelle indifférentes sont toutes sur le même pied, si la santé ne vaut pas mieux que la maladie, ou la rectitude de la raison que le défaut de jugement, il répond par sa distinction des προηγμένα et αποπροηγμένα, ou des *producta* et *rejecta*, comme a traduit Cicéron, c'est-à-dire des choses *préférables* et *non préférables*, et il convient que le jugement et la santé sont des choses préférables. En effet, parmi les choses indifférentes, les unes sont conformes, les autres contraires aux fins de la nature. Le sage, pour s'accommoder à l'opinion du vulgaire, pourra les appeler des biens, comme la vie, la santé, la fortune, l'honneur ; et leurs contraires des maux. Ce n'est point mensonge, mais accommodement nécessaire aux conditions de notre existence. C'est cette même économie, οἰκονομία, par laquelle Dieu s'abaisse de sa perfection essentielle à des formes inférieures d'existence. Bien plus, le sage serait insensé lui-même de ne pas rechercher, comme s'ils étaient des biens, la vie, la santé, la richesse. Concession curieuse après le mépris qu'ils ont affiché plus haut pour toutes ces choses ; mais ce qui suit dépasse toutes les bornes. Pour un talent, disait Chrysippe, le sage donnera trois fois de la tête en terre, s'il le faut (2). Voilà qui me gâte un peu l'idéal que le stoïcisme a tracé du sage. Ce n'était pas

(1) Cic., *De Finibus*, IV.
(2) Plut., *De Stoic.* Rep. 30 ; V. Ravaisson, *Métaph. d'Arist.*

la peine de le prendre de si haut pour aboutir à cette platitude.

Enfin, c'est en les accomplissant par ce principe que les *convenables* deviennent des actes de droite raison ou de vertu, καθορθωματα (Stob. *Ecl.*, t. II, p. 158). La vertu consiste donc à faire de la vie humaine, au lieu d'un produit de la spontanéité naturelle, un ouvrage d'art, mais d'un art immanent, d'où il suit qu'elle peut s'enseigner (Diog. La., VII, 91). Ainsi, à l'exemple de Socrate et de Platon, ils posaient ce dangereux principe qui conduisait à la confusion de la spéculation et de la pratique, et qui leur fit ériger en maxime ce paradoxe étrange, que la vertu une fois acquise ne saurait se perdre, à cause de la solidité des principes sur lesquels elle est établie.

Les diverses vertus procédant toutes uniquement d'un seul et même penchant, de la raison elle-même, elles sont inséparables dans l'usage, dans l'acte, non pas seulement dans la possession, et on ne saurait en exercer une seule sans exercer par cela même et dans le même instant toutes les autres (Diog. La., VII, 125). Toutes les vertus ne sont qu'une même vertu ; la différence consiste, non pas à la vérité dans les seules dénominations, comme les mégariques l'avaient dit, mais du moins dans les seuls rapports. Une seule vertu revêt la figure de toutes selon les circonstances de la vie (Senec., 66). Suivant Zénon, c'est la prudence ; suivant Cléanthe, la force, plus conforme à la nature du stoïcisme. Mais le principe de la vertu est pour tous deux dans la raison, à la fois prudence et force, spéculation et pratique. C'est dans la vie raisonnable, unité de la vie spéculative et de la vie pratique, que se trouve la vie parfaite (Diog. La., VII, 130). (1)

(1) V. Ravaisson, *Métaph. d'Arist.*

Pour expliquer cette unité, Panætius se servait d'une comparaison ingénieuse : « Il en est, disait-il, des vertus comme d'une cible sur laquelle on a tracé des lignes de couleurs différentes : tous les joûteurs s'efforcent de l'atteindre, mais l'un vise la ligne blanche, l'autre la ligne noire, un troisième une ligne d'une autre couleur. Pour tous il n'y a qu'un même but, c'est de toucher la cible; mais chacun se propose de l'atteindre à sa guise. De même, toutes les vertus ont pour fin le bonheur, qui consiste dans la vie conforme à la nature, mais chaque homme y tend par la vertu qui lui plaît (1). »

Quoique les stoïciens fussent tous d'accord sur ce point, que le seul bien est l'honnête ou le devoir, que le devoir consiste à vivre conformément à la nature, et que la vie conforme à la nature est la fin de l'homme, ils se divisaient néanmoins sur celui de savoir comment l'homme doit aller à sa fin. De là, deux sectes dans le stoïcisme. Cléanthe soutenait que la fin de l'individu doit être sacrifiée à celle du tout ; Chrysippe, au contraire, affirmait que l'individu doit aller à sa propre fin sans s'inquiéter de celle des autres êtres (2). Ils se trompaient tous deux. La vérité est que l'individu doit tenir compte du tout sous peine de tomber dans l'égoïsme; mais qu'il ne doit pas s'absorber tellement dans le tout, qu'il ne tienne aucun compte de sa personnalité. C'est pourquoi le Christianisme, tout en prêchant l'abnégation, a néanmoins, avec ce sens parfait de la mesure qui le caractérise, fait à l'homme ce précepte, d'aimer son prochain *comme* lui-même, mais non pas *plus* que lui-même.

Il est impossible de parler du bien sans dire un mot

(1) Stobée, *Eclog. eth.*, l. II.

(2) Diog. Laërce., *Vie de Zénon.*

d'une grande question qui a été la préoccupation en même temps que l'écueil de tous les systèmes de l'antiquité : je veux parler de la question du souverain bien. Ce qui a fait l'erreur de tous ces systèmes, c'est la persuasion que le souverain bien était de ce monde et qu'il était possible de le réaliser ici-bas. Partant de cette fausse donnée, que l'homme était le siége du souverain bien, les philosophes en ont imaginé une multitude de théories, mais qui toutes peuvent se réduire à trois, selon qu'elles le placent dans l'âme, dans le corps ou dans tous les deux à la fois. Les stoïciens, pour qui la raison était tout l'homme, comme nous l'avons vu, devaient naturellement le placer dans la raison. Le bien, pour eux, c'était la vie conforme à la nature ; le souverain bien, par conséquent, ce devait être la vie parfaitement conforme à la nature. Sénèque s'en explique dans un très beau passage que je demande la permission de citer tout entier, malgré sa longueur, parce qu'il est un témoignage remarquable de l'importance que les anciens attachaient à cette question, et de l'application particulière qu'ils mettaient à la résoudre. Nous le trouvons dans un traité spécial qu'il avait fait sur la matière. C'est assurément ce que la philosophie a imaginé de plus ingénieux en dehors de la vraie solution. On me permettra de le donner en latin, parce qu'il y a dans l'original une saveur particulière.

« Idem est beate vivere, et secundum naturam. Hoc quid sit, jam aperiam. Si corporis dotes et apta naturæ, conservabimus diligenter et impavide, tanquam in diem data et fugacia ; si non subierimus eorum servitatem, nec nos aliena possederint ; si corpori grata et adventitia eo nobis loco fuerint, quo sunt in castris auxilia et armaturæ leves. Serviant ista non imperent ; ita demùm utilia sunt menti. Incorruptus vir sit externis et insuperabilis, miratorque tantùm sui (l'orgueil stoïcien montre ici l'oreille) fidens animi, atque in utrumque paratus, artifex vitæ. Fiducia ejus non sine scientia sit, scientia non sine constantia ; maneant illi semel placita,

nec ulla in decretis ejus litura sit. Intelligitur, etiamsi non adjecero, compositum ornatumque fore talem virum, et in his quæ aget cum comitate magnificum. Erit vera ratio sensibus insita et capiens inde principia; non enim habet aliud unde conetur, aut unde ad verum impetum capiat, et in se revertatur. Nam mundus quoque cuncta complectens, rectorque universi Deus, in exteriora quidem tendit, sed tamen in totum undique in se redit. Idem nostra mens faciat ; quum secuta sensus suos, per illos se ad externa porrexerit, et illorum et sui potens sit, et (ut ita dicam) devinciat summum bonum. Hoc modo una efficietur vis ac potestas, concors sibi, et ratio illa certa nascetur, non dissidens, nec habitans in opinionibus comprehensionibusque, nec in sua persuasione. Quæ quum se disposuit, et partibus suis consensit, et (ut ita dicam) concinuit, summum bonum tetigit. Nihil enim pravi, nihil lubrici super est, nihil in quo arietet, aut labet. Omnia faciet ex imperio suo, nihilque inopinatum accidet; sed quidquid aget in bonum exibit, facile et parate, et sine tergiversatione agentis. Nam pigritia et hæsitatio pugnam et inconstantiam ostendit. Quare audacter licet profitearis, summum bonum esse animi concordiam (1). »

« C'est une même chose que vivre heureux et vivre selon la nature. Qu'est-ce que vivre selon la nature ? Je vais te l'expliquer. C'est conserver soigneusement et sans crainte, comme choses fugitives et données pour un jour, les avantages du corps et ce qui est approprié à notre nature ; c'est ne pas nous y soumettre en esclaves, et ne pas nous laisser maîtriser par les objets extérieurs ; c'est tenir compte de tout ce qui plaît au corps, de tout ce qui survient accidentellement, comme on fait des auxiliaires et des troupes légères dans les camps ; que toutes ces choses servent et ne commandent pas ; c'est ainsi seulement qu'elles sont utiles à l'esprit. Que l'homme soit incorruptible aux choses extérieures, invincible, admirateur seulement de lui-même, confiant dans son âme, préparé à l'une et à l'autre fortune, seul artisan de sa vie. Que sa confiance ne soit pas sans intelligence, son intelligence sans fermeté. Qu'une fois prises, ses résolutions tiennent, et que, dans ses décrets, il n'y ait pas de rature. On comprend, sans que j'aie besoin de l'ajouter, qu'un tel homme sera posé, rangé, et qu'il fera

(1) *De vita beata*, VIII.

tout avec grandeur, en même temps qu'avec aménité. Chez lui, la véritable raison sera greffée sur les sens ; elle y trouvera son point de départ, car elle n'a rien autre où s'appuyer, pour prendre son essor, pour s'élancer vers la vérité, et ensuite revenir en elle-même. En effet, le monde aussi qui embrasse tout, ce Dieu qui régit l'univers, se mêle aux choses extérieures, et cependant de toutes parts et tout entier il revient en soi. Que notre esprit fasse de même : lorsqu'en suivant les sens qui lui sont propres, il se sera par leur moyen étendu vers les objets extérieurs ; qu'il soit maître d'eux et de lui-même, qu'il enchaîne pour ainsi dire le souverain bien. De là résultera une unité de force et de puissance en harmonie avec elle-même : de là naîtra cette certitude de raison qui n'admet ni dissidence, ni hésitation dans ses opinions et conceptions, non plus que dans sa persuasion. Cette raison, lorsqu'elle s'est arrangée, coordonnée dans toutes ses parties, et pour ainsi dire mise à l'unisson, a touché le souverain bien, il ne reste plus en elle rien d'inégal, rien de glissant, rien qui la fasse broncher ou chanceler ; elle fera tout de sa propre autorité. Pour elle point d'accident imprévu ; mais toutes ses actions arriveront à bien, facilement et promptement, sans qu'en agissant elle tergiverse : car la lenteur et l'hésitation indiquent la lutte et l'inconstance. Ainsi, tu peux avouer hardiment que le souverain bien est l'harmonie de l'âme.

Remarquons la fin de ce passage : « Le souverain bien est l'harmonie de l'âme. » Sénèque avait dit en commençant qu'il résidait dans la vie conforme à la nature ; c'est que, comme je l'ai dit, dans la pensée des stoïciens ces deux idées sont identiques, la première est l'effet de la seconde. C'est dans le même sens que d'autres stoïciens ont placé le souverain bien dans l'indifférence, c'est-à-dire dans cet état de l'âme affranchie des passions, où elle regarde d'un œil égal les rencontres heureuses et les accidents fâcheux.

Quoi qu'il en soit, le stoïcisme, comme les autres systèmes, s'est trompé sur cette question. Le Christianisme seul a eu la gloire de la résoudre. Au lieu de chercher l'immuable dans le changeant, l'éternel dans le passager,

l'absolu dans le contingent, l'infini dans le fini, il a franchi les bornes de l'espace et du temps, et il s'est adressé à l'Être qui seul a le privilége de posséder ces perfections par essence. Pour lui le souverain bien, objectivement considéré, c'est Dieu, et le souverain bien subjectif c'est la possession de ce même Dieu par la créature intelligente. « *Mihi adhærere Deo bonum est*, » dit le Psalmiste, et après lui saint Augustin, qui se sert de ce texte pour établir la thèse que je soutiens (1). D'après la doctrine chrétienne, le souverain bien n'est pas de ce monde. L'homme, sans doute, peut s'unir à Dieu dès ici-bas par la foi ; mais cette union n'est qu'initiale, et quoiqu'elle rende l'homme heureux, elle ne le rend pas souverainement heureux. C'est dans l'éternité seulement, lorsque, l'épreuve achevée, il jouira de sa récompense, que la divinité se manifestera, qu'il la possédera pleinement, et qu'il sera pleinement rassasié : *satiabor cum apparuerit gloria tua* (2). Alors, toutes les puissances de son être seront satisfaites, son esprit par la connaissance de la vérité infinie, sa volonté par l'union à l'amour infini, ses sens par la jouissance de la volupté infinie, mais infiniment pure, sa personnalité tout entière par sa consommation dans l'être infini, en conservant toutefois son identité. Joignez à la possession de l'infini la certitude de ne le perdre jamais, et vous aurez l'idée du souverain bien tel que le Christianisme l'a conçu. Sénèque, non plus Sénèque païen, mais Sénèque influencé, à son insu peut-être, par les idées chrétiennes, semble avoir entrevu cette solution comme une passagère lueur : « Summum illud bonum, dit-il, habet et ipse suam sedem ; non nascitur ubi ebur, nec ubi ferrum. Quis sit

(1) *Cité*, XIX, 4.
(2) Ps. XVI, 15.

summi boni locus, quæris? Animus! *Hic nisi purus ac sanctus est,* DEUM NON CAPIT. (1). »

« Le souverain bien demande aussi un sol particulier; il ne croît pas dans les lieux qui produisent l'ivoire et le fer. Où donc naît-il? dans l'âme. Si elle n'est pure et sainte, *elle n'est pas capable de recevoir la divinité.* »

Et voyez l'harmonie de cette solution : Le bien particulier, ce qui fait que tel acte est bon, doit être une participation du bien universel, et celui-ci, à son tour, une participation du souverain bien. Or, c'est là précisément ce qui résulte de l'idée du bien telle que je viens de l'exposer. Le bien, ai-je dit, d'après Malebranche et saint Augustin, c'est l'amour de l'ordre; un acte particulier de bien est donc la réalisation de l'ordre partiel; l'ordre partiel se rattache à l'ordre universel, qui est lui-même le bien total, l'ordre universel, c'est l'idée typique et le plan des choses éternellement conçu par l'intelligence de Dieu, qui lui-même est le souverain bien. De telle façon que la réalisation d'un acte particulier de bien nous rattache, par l'ordre, au souverain bien qui est Dieu, et que la possession définitive du souverain bien nous met irrévocablement dans l'ordre absolu, dont il nous est impossible d'être séparé désormais. — Tel est sur ce point l'admirable enchaînement de la doctrine chrétienne.

(1) *Ep.* LXXXVII.

CHAPITRE VI

Connaissance de la loi morale. — Origine empirique de l'idée du bien dans le stoïcisme' — Suivant le Christianisme, elle nous est donnée en même temps que les autres idées nécessaires et éternelles, par le rayonnement de Dieu dans la conscience. — Epictète et Marc-Aurèle se rapprochent de la théorie chrétienne. — De l'obligation morale : elle découle de l'idée rationnelle du bien, indépendamment de la volonté divine. — Motifs et mobiles : le stoïcisme exige la pratique de la vertu par le seul motif du devoir; le Christianisme permet d'avoir en vue la récompense. — Impuissance du stoïcisme; Mobile tout-puissant de la grâce chrétienne. — Du mérite et du démérite. — Le stoïcisme n'admet pas de degrés dans l'un ni dans l'autre. — Sanction de la loi. — Insuffisance ou nullité de la sanction dans le stoïcisme.

Nous venons de voir que l'idée du bien est identique à celle de l'ordre, en tant qu'il est aimé et cherché par la volonté. Mais quelle est l'origine de l'idée du bien, et comment se forme-t-elle en nous ? On comprend que cette question a une liaison étroite avec le problème de la connaissance en général, et que de la solution de celui-ci dépend la solution de celle-là. Les stoïciens, dérivant, comme nous l'avons vu, la connaissance de la sensation, l'idée du bien, s'ils sont conséquents, doit avoir, dans leur théorie, une origine empirique. Et c'est précisément ce que nous trouvons dans Sénèque. Suivant lui, cette idée nous est donnée par l'analogie et l'expérience. Le corps est fort, il est sain; l'âme doit être forte et saine. Un tel est prudent dans sa conduite, patient à surmonter les obstacles qui l'empêchent d'arriver à ses fins, doux, toujours égal ;

on a admiré en lui cette manière d'être, et l'on a dit qu'il était bien d'avoir la patience, la prudence, la douceur et l'égalité d'âme, etc. (1). On voit la fausseté de cette théorie. L'idée du bien ne vient ni de l'expérience, ni de l'analogie, elle est contemporaine de l'âme. L'analogie et l'expérience peuvent bien être les occasions de son développement, mais elles ne la font pas. Dieu seul en est l'auteur : « Creavit illis (Deus) scientiam spiritus, et bona et mala ostendit illis. » « Dieu créa en eux la science de l'esprit, et il leur manifesta le bien et le mal (2). » Ces paroles, qui expriment si formellement le rapport qui existe entre la théorie générale de la connaissance et la théorie de l'idée du bien, sont, sur ce point, la formule même de la doctrine chrétienne. L'idée du bien fait partie de cet ensemble de vérités éternelles, qui, venant de Dieu comme de leur foyer, rayonnent dans les intelligences créées. Mais, écoutons là-dessus les admirables paroles de Bossuet. Il commence par établir qu'il y a des vérités éternelles et un être éternel; puis il ajoute : «C'est dans cet Eternel que ces vérités éternelles subsistent; c'est là aussi que je les vois. Tous les autres hommes les voient comme moi, ces vérités éternelles, et tous nous les voyons toujours les mêmes, et nous les voyons être devant nous, car nous avons commencé et nous le savons; et nous savons que ces vérités ont toujours été. Ainsi, nous les voyons dans une lumière supérieure à nous-mêmes, et c'est dans cette lumière supérieure que nous voyons aussi si nous faisons bien ou mal, c'est-à-dire si nous agissons, ou non, selon ces principes constitutifs de notre être. *Là donc nous voyons, avec toutes les autres vérités, les règles invariables de nos mœurs;* et nous voyons

(1) *Ep.*, C. XX.
(2) *Ecclés.*, XVII, 6.

qu'il y a des choses d'un devoir indispensable, et que dans celles qui sont naturellement indifférentes, le vrai devoir est de s'accommoder au plus grand bien de la société humaine. Ainsi, un homme de bien laisse régler l'ordre de la police et des successions aux lois civiles, comme il laisse régler le langage et la forme des habits à la coutume; *mais il écoute en lui-même une loi inviolable* qui lui dit qu'il ne faut faire tort à personne, et qu'il vaut mieux qu'on nous en fasse que d'en faire à qui que ce soit. L'homme qui voit ces vérités, par ces vérités se juge lui-même, et se condamne quand il s'en écarte (1). »

Telle est la belle et large doctrine du christianisme sur la connaissance de la loi morale. L'homme ne la crée pas; il ne la reçoit ni de l'analogie ni de l'expérience, mais de Dieu même par l'intermédiaire des idées et le rayonnement de sa lumière dans l'esprit. Et ainsi Dieu est le législateur qui, prenant la loi dans son intelligence éternelle, en imprime le *fac simile* dans la conscience humaine.

Chrysippe semble se rapprocher de cette idée quand il dit que nous ne devons rien faire « de ce que nous défend la loi commune, qui est la droite raison répandue partout, et la même qui est en Jupiter, qui conduit par elle le gouvernement du monde (2). » Malheureusement cette loi *commune* a beaucoup de parenté avec ce critérium du sens *commun* dont il a parlé plus haut, et qu'il base uniquement sur la connaissance empirique. Dans le passage même dont il s'agit, un peu avant les paroles citées, il ne laisse aucune place au doute, quand il dit que *vivre selon la vertu,* est la même chose que vivre *selon l'expérience* des choses qui arrivent par la nature. C'est évidemment l'empirisme de Sénèque.

(1) *De la connaissance de Dieu,* IV, § V.
(2) Diog. Laërce, *Vie de Zénon.*

On ne peut pas en dire autant de ces belles paroles d'Epictète : « Quelqu'un est-il venu dans le monde sans avoir une notion de ce qui est bien ou mal, de ce qui est honnête ou non, de ce qui convient ou ne convient pas, de ce qui rend heureux ou malheureux, de ce qui est un devoir ou une faute, de ce qu'il faut faire ou éviter, etc. (1)? » Non plus que de ce passage de Marc-Aurèle, encore plus admirable : « La fermeté et la piété sont des vertus nécessaires au citoyen de l'univers. *La loi qui les exige* est même plus ancienne que toute action juste (2). » Ces derniers mots rappellent la belle définition de la loi morale donnée par Cicéron dans son *Traité des lois* (3). Mais ici Epictète et Marc-Aurèle ne suivent plus le Portique.

De la connaissance de la loi morale, suivant le stoïcisme, découle immédiatement l'obligation. Par là même qu'une chose est bonne, nous devons la faire; par cela seul qu'elle est mauvaise, nous devons l'éviter. C'est une question débattue parmi les philosophes chrétiens, de savoir si nous sommes obligés par l'idée rationnelle du bien, indépendamment de la volonté divine. En fait, le Christianisme nous enseigne que Dieu a positivement la volonté de nous obliger. Quant à la question spéculative de savoir si l'obligation résulte de la raison ou de la volonté de Dieu, je crois que la raison seule suffit pour la constituer. La volonté choisit entre les ordres possibles celui qui lui convient le mieux; mais les lois qui les régissent, fondées sur la nature des choses, sont éternelles dans leur essence, et elles portent éternellement avec

(1) Arrien, II, 11.
(2) *Pensées*, XI, 20.
(3) Liv. I.

elles leur force obligatoire. Cette force, il est vrai, ne saurait atteindre que des êtres déjà réalisés par la volonté; mais elle existe néanmoins antérieurement à ces êtres, toute prête à les atteindre sitôt qu'ils auront passé de l'état d'essences pures à l'état d'existences.

Il en est du monde moral comme du monde physique. Les lois qui gouvernent ce dernier sont le résultat de la volonté libre de Dieu, en ce sens qu'il aurait pu choisir un autre ordre, mais ces lois mathématiques n'en ont pas moins un caractère absolu et nécessaire, qui leur vient de leur participation à la raison nécessaire et absolue de Dieu. Et, par exemple, les propriétés des cercles et des ellipses décrits par les astres n'en subsisteraient pas moins quand Dieu aurait choisi un système différent de celui qui règle les mouvements des cieux. Il en est de même du monde moral : Dieu a choisi l'ordre actuel de rapports qui le constituent, mais quand il lui aurait plu de choisir un autre ordre, ce n'en serait pas moins un axiome éternel qu'entre des êtres de même nature nul ne doit faire à un autre ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît à lui-même.

En Dieu, d'ailleurs, l'intelligence et la volonté s'harmonisent parfaitement. Ce que Dieu veut ne peut pas n'être pas conforme à sa raison, et ce qui est conforme à sa raison ne peut pas ne pas être voulu par sa volonté; non pas en ce sens que Dieu veuille réaliser tous les possibles aperçus par son intelligence, mais en ce sens que tous les rapports des êtres possibles ou réalisés aperçus par sa raison sont voulus ou approuvés par sa volonté. C'est dans cette harmonie de sa volonté et de son intelligence que consiste sa sainteté. Il veut donc nécessairement l'ordre moral conçu par son intelligence, et à ce point de vue la difficulté se résout dans une question de mots. C'est dans ce sens que saint Augustin a pu

dire : « Lex æterna est *ratio* divina, vel *vo*
nem naturalem conservari jubens, perturb
La loi éternelle est la raison divine, ou la v
qui ordonne de conserver l'ordre naturel
de le troubler. »

Nous venons de voir que la loi morale
mais par quels motifs devons-nous l'obs
ciens n'en connaissaient qu'un, le devoir.
complissement du devoir par le motif du
drait seul le bien moral, de telle sorte qu
mêlant à ce motif un motif étranger, sort
du cercle de la moralité. Or, voici comme
à cette maxime. Aristote avait dit le premi
tendait naturellement à un but dont l
qu'un accessoire (*Eth. Nic.*, X, 4). Mais le
être était, suivant lui, un acte simple de v
soi à l'organisme, et qui avait son princ
première, dans l'action immatérielle d
pure. Pour les stoïciens, ce but est la
maintien de la constitution naturelle pri
semble, où se déploie, à travers la matièr
la raison. En second lieu, si, dans la do
ticienne, le plaisir ne vient qu'à la suite
ajoute pourtant, il l'achève, il en marc
perfection, et le fixe dans sa bienheure
(*Ibid.*)

Au contraire, de même que chez les cyniq
identifié avec le labeur, et presque avec la

les stoïciens ne sauraient y associer le plaisir.
est à leurs yeux un relâchement par lequel l'
tend, se dissout, et, par conséquent, s'éloigne
ture et de sa perfection. Comment serait-il
nature de le poursuivre (1)? et comment l'ac
conséquent, comme un mobile en harmonie
sévère du devoir? Il y a de la noblesse et d
deur dans cette doctrine. Il n'appartient qu'
généreuse d'avoir ainsi dégagé le devoir de t
étranger. Un philosophe célèbre d'outre-Rhin,
est emparé, et l'a développée avec profondeu
Principes métaphysiques de la morale. Mais il
convenir que cette théorie est exagérée. L'épicu
mis le motif du bien dans l'égoïsme, comme l
même dans la volupté. Le stoïcisme, par un
louable, mais outrée contre une abjecte doctri
dans le devoir. Le premier l'avait mis si bas qu
ne pouvait y toucher sans descendre; le second
haut qu'il ne put y atteindre. Il n'est pas donn
blesse humaine, en effet, de se tenir constamm
hauteur. Il y a dans l'âme assez d'élévation pou
de temps en temps à la vertu pour la vertu elle-
a trop de faiblesse pour le faire toujours. Compr
le motif du devoir ce n'est pas suivre la natu
dépasser. Cette formule est décourageante; c'es
du désespoir.

Le Christianisme a mieux compris la nature
et il a eu plus d'indulgence. Il nous exhorte

de cette sublimité continue, il déclare qu'elle est impossible, et il condamne un grand évêque qui soutient le contraire (1). L'homme, suivant lui, peut aller au bien par la crainte des châtiments et par l'espoir des récompenses. Le dépouiller de l'espoir et de la crainte, c'est le dépouiller de sa nature : il n'a garde de le mutiler.

D'ailleurs, il ne faut pas oublier qu'en se portant vers le bien, on se porte, comme on l'a vu, vers Dieu qui est le souverain bien. L'union, avec le souverain bien, est la conséquence nécessaire de l'union avec le bien. Mais il est impossible qu'on soit uni au souverain bien sans être heureux ; donc, en pratiquant le bien pour la récompense qui doit en revenir, l'honneur ne fait qu'obéir d'instinct à la logique de ses aspirations.

Le Christianisme a multiplié les motifs et les mobiles. Sous son influence, tout se change en excitants qui saisissent l'homme par toutes ses facultés pour le porter au bien. La loi morale est belle, abstractivement considérée ; toutefois, si on la contemple rendue sensible et incarnée dans la vie de Jésus Christ, elle est tout autrement lumineuse et touchante. Mais le plus grand de tous les mobiles que le Christianisme emploie pour nous porter à la vertu, son mobile vivant et animé, c'est la grâce. Le stoïcisme, exagérant la puissance de la volonté, a cru que l'homme avait en lui-même le principe de la vertu; de là cette confiance en ses propres forces, qui est un des caractères du sage stoïque : *fidens animi*, dit Sénèque (2). Cléanthe allait jusqu'à soutenir que la vertu ne peut pas se perdre, à cause de la solidité des idées sur lesquelles elle s'appuie (3). C'était la conséquence de leurs principes. Mais il était im-

(1) Fénelon, dans sa dispute avec Bossuet à propos du quiétisme.

(2) *De vita beata*, VIII.

(3) Diog. Laërce, *Vie de Zénon*.

possible que l'expérience ne les rappelât pas à la vérité, et que, par intervalle au moins, ils ne sentissent leur impuissance. De là, dans les derniers stoïciens, et surtout dans Sénèque, éclairé sans aucun doute du Christianisme, ces assertions contradictoires par lesquelles ils affirment, tantôt que la vertu vient de nous seuls (1), et que l'homme est capable de résister à tous les vices (2); tantôt qu'elle est un don de Dieu (3), et que nul n'est homme de bien sans lui (4).

Si le stoïcisme avait distingué les buts particuliers que l'agent se propose dans chacune de ses actions, de la fin dernière elle-même; et si, mettant celle-ci en Dieu, il avait séparé des premiers le plaisir pour l'associer à la fin suprême, à laquelle seule il peut s'unir légitimement, il eût été parfaitement d'accord avec le Christianisme; mais en le répudiant pleinement et sans restriction, il a dépassé le but, et a supprimé celui de tous les mobiles qui était le plus capable d'agir sur le cœur humain pour le porter à l'accomplissement du devoir.

Au milieu de ces fluctuations, Sénèque a laissé échapper de précieux aveux. Il reconnaît l'impuissance de la philosophie à guérir les maux invétérés : « Je souhaiterais assurément, écrit-il à Lucilius qui lui avait adressé un de ses amis pour le ramener au bien, que votre ami pût se corriger et devenir tel que vous le désirez; mais il est déjà bien endurci, ou plutôt, ce qui est encore plus fâcheux, il est trop amolli, il est trop perverti par l'habitude invétérée du mal. L'homme que vous me recommandez dans votre lettre n'a pas de forces; il s'est abandonné aux

(1) Sénèque, *Ep.* XC.
(2) Sénèque, *Ep.* CXVI.
(3) Marc-Aurèle, IX, 40.
(4) Sénèque, *Ep.* XLI.

vices, et il est tombé à la fois dans la mollesse et l'endurcissement. Il est incapable de recevoir la raison, incapable de la féconder. — Cupio mehercules, amicum tuum formari, ut desiderat, et institui ; sed valde durus capitur, imo potius, quod est molestius, valde mollis capitur, et consuetudine mala ac diuturna fractus... Hic de quo scribis et mandas non habet vires, indulsit vitiis ; simul et emarcuit et induruit. *Non potest recipere rationem, non potest nutrire* (1). » Quand un homme n'a pas de bons principes, quand il est l'esclave des vices, à quoi, demande Ariston, peuvent lui servir les avertissements ? Ils peuvent servir à l'en délivrer. La lumière naturelle n'est pas éteinte en lui, elle n'est qu'obscurcie, éclipsée ; dans l'état même où il est, il fait des efforts pour se relever, il lutte contre le mal ; s'il trouve un appui et des secours dans les préceptes, il recouvre la santé pourvu néanmoins que le long poison n'ait fait que rendre son âme malade sans la tuer, *car alors la philosophie dogmatique elle-même, avec tous ses efforts réunis, avec toute l'énergie dont elle est capable, n'opérerait pas une résurrection.* « Si quis inquit (Aristo), non habet recta decreta, quid illum admonitiones juvabunt vitiis obligatum ? Hoc, scilicet, ut illis liberetur. Non enim extincta in illo indoles naturalis est, sed obscurata et oppressa : sic quoque tentat resurgere, et contra prava nititur ; nacta vero præsidium, et adjuta præceptis, convalescit ; si tamen illam diutina pestis non infecit nec enecuit ; *hanc enim ne disciplina quidem philosophiæ, toto impetu suo connisa, restituet* (2). » Ces aveux sont curieux sous la plume d'un homme qui fait ailleurs sonner si haut l'importance et l'efficacité de la philosophie. Si la philosophie n'est pas

(1) *Ep.* CXII.
(2) *Ep.* XCIV.

capable de guérir un homme dont la maladie morale est invétérée, donc alors la philosophie n'est pas suffisante à la moralisation de l'humanité ; et il est besoin d'une doctrine dont la vertu, plus efficace, agisse dans tous les cas, même les plus désespérés. Certes, la société de son temps, telle que Sénèque nous l'a dépeinte, était grandement malade. Dans cette profonde corruption du paganisme à son déclin, grand était le nombre des infirmes désespérés. A qui donc alors sa philosophie, celle des stoïciens ou toute autre, pouvait-elle venir en aide ? Encore une fois, il fallait autre chose. « Tu viens d'entendre les maximes qui doivent régler ta vie, disait Epictète, tu leur as donné ton consentement : quel nouveau maître attends-tu donc encore pour commencer à réformer tes mœurs ? (1). » Celui, pouvait-on lui répondre, qui en même temps que le précepte me donnera la force de l'accomplir. Cette force, Jésus-Christ nous l'a donnée dans la grâce. De tous les mobiles capables d'influer sur la volonté, la grâce est assurément le premier. Le chrétien l'a toujours et partout à sa disposition, car il a la prière, qui partout et toujours lui en assure infailliblement l'impétration.

Nous avons vu qu'il existe une loi morale, que cette loi est connue par la conscience, qu'elle est obligatoire, et que l'agent est porté à l'accomplir par un double motif, celui du devoir et celui de ses intérêts supérieurs. Tout cela suppose la liberté, car c'est le caractère de la loi morale, de pouvoir être acceptée ou rejetée par l'agent. La loi morale, à la différence des lois physiques, exclut la fatalité. Si elle était nécessaire, elle cesserait d'être morale. L'agent donc peut l'observer ou l'enfreindre. Mais dès lors qu'il peut faire tel usage qu'il veut de sa liberté, s'il en

(1) Epict., *Man.*, LXXVI.

fait un bon usage il mérite; s'il en fait un mauvais, il démérite : cela est de toute évidence. Entre l'idée de vertu et celle de récompense il y a une relation étroite, aussi bien qu'entre l'idée de vice et celle de punition.

Le stoïcisme (1) et le Christianisme ont admis tous deux cette doctrine. Mais il y a un point sur lequel ils sont séparés par une différence profonde : c'est celui de savoir si le mérite et le démérite sont susceptibles de plus ou de moins, et s'ils varient suivant les actions de l'agent. Le stoïcisme, partant de ce principe que la conformité ou le désaccord avec la raison est la mesure unique du bien et du mal, et qu'il n'y a pas de degrés dans cette conformité et ce désaccord parce qu'ils sont ou ne sont pas, en conclut que toutes les vertus sont égales aussi bien que tous les vices, et par conséquent aussi toutes les actions bonnes et toutes les actions mauvaises, qui sont une participation du vice et de la vertu.

«Ratio rationi par est : sicut rectum recto ; ergo et virtus virtuti, dit Sénèque, virtus non aliud quam recta ratio est. Omnes virtutes rationes sunt ; si rationes sunt, rectæ sunt ; si rectæ sunt, et pares sunt. Qualis ratio est, tales et actiones sunt ; ergo omnes pares sunt ; nam quum similes rationi sint, similes et inter se sunt... Virtutes inter se pares sunt, et opera virtutum, et omnes homines in quibus illa contigêre (2). »

« La raison est égale à la raison, comme une droite à une droite ; la vertu est donc égale à la vertu, puisqu'elle n'est autre chose qu'une droite raison. Toutes les vertus sont des raisons droites ; telle qu'est la raison, telles sont les actions. Elles sont donc toutes égales ; si elles sont droites, elles sont égales ; car étant semblables à la raison, elles sont aussi semblables entre elles... Toutes les vertus sont égales, tous les actes des vertus et tous les hommes qui les produisent. »

(1) Sénèq. *Ep.* XV.
(2) Sénèq. *Ep.* LXVI.

Le Christianisme et le sens commun repoussent cette doctrine. Nous disons tous les jours : Cet homme est plus vertueux que cet autre, cette action est moins belle que celle-là. L'humanité tout entière parle ce langage, et ce langage est celui du sens commun. Faire l'aumône à un pauvre quand on est millionnaire, ou le secourir de l'obole prise sur le pain du jour, sont deux actions bonnes ; qui soutiendra sans ridicule que le mérite est le même dans les deux cas ? Dire la vérité quand il n'en coûte rien, et mourir pour la vérité, sont deux actes bons : qui jamais a prétendu, en dehors des systèmes, que les deux actes sont égaux ? Si la théorie stoïcienne venait à prévaloir, le niveau de la moralité baisserait bientôt. A quoi bon chercher la perfection du bien, quand le bien suffit ? ou plutôt, le bien, par là même qu'il est bien, est toute la perfection, puisqu'il n'a pas de degrés. L'émulation disparaît, et l'idée du progrès, si vive pourtant et si fortement gravée dans la conscience humaine, n'est plus qu'un mot vide de sens. Mais le stoïcisme se charge lui-même de renverser sa théorie. Après être parti de ce principe que la vertu, étant la perfection, ne peut ni croître ni décroître, qu'elle ne peut être plus ou moins tendue ou relâchée, car elle est comme une règle, comme une ligne droite, au plus haut degré de tension qui soit possible (Senec. *Ep.* 71) ; que la vertu est la sagesse même ou elle n'est rien, qu'il n'y a point de milieu entre la sagesse et la folie, de même qu'entre la droite et la courbe (Diog. La., VII, 127 ; Senec., *Ep.* 74) ; il est obligé d'arriver à cette conclusion, que toutes les actions bonnes et droites sont égales, car ce ne sont que des applications différentes d'un seul et même principe, qui ne connaît pas de degrés ; que toutes les mauvaises actions sont égales pareillement ; et par conséquent, que tous les hommes vertueux sont sages, et tous les sages parfaitement sages ; que tous ceux qui ne le sont pas, sont complétement

insensés, vicieux et misérables; et qu'enfin, quiconque a une vertu a toutes les vertus, quiconque a un vice a tous les autres vices, et l'un et l'autre au plus haut degré (Juste-Lipse, *Introd. à la philos.* (1). Or, après ces conclusions exorbitantes, qui n'est étonné d'entendre le stoïcisme enseigner que les convenables καθηκοντα, accomplis dans la vue de l'ordre et de la beauté par le sage, forment les actions droites κατορθωματα; et par l'exercice constant de tous ces actes, sans en omettre aucun, constituent une vertu et une sagesse vulgaires, ressemblance imparfaite sans doute de la vertu et de la sagesse absolues, mais qui sert pourtant à y conduire (Cic., *De Offic.*, III, 4; Chrys. ap. St.); que telle fut la sagesse d'Antisthène, de Socrate et des sept sages; qu'ainsi, sans posséder la sagesse absolue, on en peut approcher plus ou moins, et que ce sont les divers degrés du progrès; qu'à la vérité le progrès n'est point un milieu entre le vice et la vertu, entre la folie et la sagesse (Diog. La., VII, 127); que ceux qui en approchent le plus demeurent toujours parmi les insensés, comme une ligne courbe; à quelque point qu'elle approche d'une droite, n'en demeure pas moins une courbe; mais que l'approximation peut être poussée si loin que la différence demeure inappréciable, et que le passage du dernier degré du progrès vers la sagesse à la sagesse même, soit tout à fait insensible pour celui qui vient de l'accomplir (2). Ces assertions, comme on voit, réfutent les précédentes, qui déjà se réfutaient suffisamment par elles-mêmes, et me dispensent d'insister.

L'homme est responsable; donc il doit être traité suivant ses œuvres : puni s'il fait le mal, récompensé, s'il

(1) Ravaisson, *Métaph. d'Arist.*

(2) Ravaisson, *Métaph. d'Arist.*

fait le bien. Mais est-ce là ce qui arrive? Ne voit on pas trop souvent la vertu malheureuse et le vice triomphant? Si la sanction de la loi se bornait à ce monde, la justice de Dieu serait grandement en défaut; ou plutôt Dieu ne serait pas, car l'impunité du crime, si fréquente ici-bas, est incompatible avec ses attributs. Il faut donc qu'il y ait un autre temps et un autre lieu, où Dieu rende à chacun suivant ses œuvres, où le désordre disparaisse, où la justice soit satisfaite. Rien de plus nettement formulé dans le Christianisme que la doctrine des récompenses et des peines dans une autre vie. Elle couronne magnifiquement tout ce bel édifice des principes généraux de la morale que nous venons d'exposer, et elle affermit, par une efficace sanction, l'autorité de ses préceptes particuliers.

On regrette qu'une doctrine morale comme le stoïcisme, qui a joué un si grand rôle dans l'histoire de la philosophie et même dans l'histoire de l'humanité, n'ait pas compris la gravité de ce point de la question, et n'y ait pas attaché toute l'importance qu'elle mérite. Ses incertitudes à ce sujet sont quelque chose de triste. Tantôt elle nie, tantôt elle affirme, tantôt elle doute ; et, quand elle rencontre la vérité sur le fond, elle se trompe sur la manière. Qu'on en juge : « Qu'est-ce qui t'attache ici-bas, dit Marc-Aurèle? Sont-ce les objets sensibles? Mais ils changent... Est-ce de devenir célèbre parmi les hommes? Ce n'est rien. Pourquoi donc n'attends-tu pas paisiblement ou d'*être éteint* ou d'*être déplacé*? (1) » « Est-ce dissipation, dit-il ailleurs, résolution en atomes, anéantissement, extinction, simple déplacement? (2) » « Quid itaque, dit

(1) *Pensées*, V, 33.
(2) *Pensées*, VII, 32.

Sénèque, dans sa consolation à Polybe, ejus desiderio maceror, qui aut beatus, aut nullus est ! beatum deflere invidia est, nullum dementia (1). — Pourquoi me consumer de regret au sujet d'un être qui est heureux ou qui n'est plus ? Le pleurer heureux, c'est jalousie ; anéanti, c'est démence. » Suivant Marc-Aurèle, la philosophie consiste à attendre avec résignation la mort comme une simple dissolution des éléments dont chaque animal est composé (2). Cicéron : « Stoici autem usuram nobis largiuntur tanquam cornicibus. *Diu* mansuros aiunt animos, *semper* negant (3). — Les stoïciens nous traitent comme des corneilles, ils affirment que les âmes subsistent longtemps ; ils nient que ce soit toujours. » On voit ici la subsistance temporaire à la place de l'immortalité. C'était l'opinion des premiers stoïciens : « Ils croient l'âme douée de sentiment et l'appellent un esprit formé avec nous ; aussi en font-ils un corps *qui subsiste bien après la mort, mais qui cependant est corruptible.* Cléanthe est d'avis que toutes les âmes se conservent *jusqu'à la conflagration du monde*, et Chrysippe restreint cette durée aux âmes des sages. » (4) D'autres fois, ce sont des transformations sans fin : « Bientôt la terre nous couvrira tous. Elle-même changera. *Tout prendra d'autres formes, et puis d'autres à l'infini* (5). » Par intervalle, la vérité semble entrevue : « La vertu prépare à la possession de Dieu. — Dignamque efficit qui in consortium Dei veniat (6). » « Comment l'homme tient-il à Dieu ? par quelle partie, et *quand y tient-il?* et

(1) *Pensées*, XXVII.
(2) *Pensées*, II, 17.
(3) *Tuscul.*, l. I, xi.
(4) Diog. Laërce, *Vie de Zénon*.
(5) Marc-Aurèle, IX, 28.
(6) Sénèq., *Quæst. nat.*, l. I.

quel *repos* cette partie de l'homme ne trouve-t-elle pas *en Dieu* (1)? » « Ne laisse pas vaincre la partie la plus divine de toi-même pour l'assujettir à la moins noble, à celle qui doit mourir (2). » La partie la plus divine de nous-même ne doit donc pas mourir. Ainsi cette doctrine, qui était quelquefois celle du néant, était d'autres fois spiritualiste. Caton se donne la mort après avoir lu le dialogue de Platon sur l'immortalité de l'âme (3). Mais si le stoïcisme admettait parfois les récompenses, il repoussait les châtiments. « Il n'y a point d'enfer pour toi, dit Epictète, ni d'Achéron, ni de Cocyte, ni de Puriphlégéton, ains tout est plein de dieux et de bons anges (4). » L'idée d'un Dieu vengeur a été inventée pour punir les scélérats : « Ad conterrendos eos quibus innocentia nisi metu non placeret, posuere super caput vindicem, et quidem armatum (5). » Sénèque est encore plus explicite ailleurs : « Cogita nullis defunctum malis affici : illa quæ nobis inferos faciunt terribiles fabulam esse (6). — Persuade-toi bien que les morts n'éprouvent aucune douleur; cet enfer, qu'on nous donne pour si terrible, n'est qu'une fable. » On voit l'insuffisance de la sanction donnée à la loi morale par le stoïcisme. Du reste, si l'on y réfléchit, cette erreur était la conséquence nécessaire de leur théorie panthéiste, comme celle sur la durée limitée des âmes découlait de l'idée qu'ils s'étaient faite de leur nature. Des âmes corporelles devaient avoir la destinée des corps.

(1) Marc-Aurèle, II, 12.
(2) Marc-Aurèle, IX, 19.
(3) C'est l'observation de M. Troplong : *De l'influence du Christ.*, etc.
(4) Arrien, l. III, XIII.
(5) Sénèq., *Quest. nat.*, l. II, 42.
(6) *Consolat. ad Marcian*, XIX.

Nous avons passé en revue les principes fondamentaux de la morale; arrivons maintenant aux règles particulières du devoir, et, sur ce point comme sur le premier, continuons notre comparaison.

CHAPITRE VII

—

Questions d'applications. — Devoirs envers Dieu. — Culte intérieur; il est un non-sens dans les principes panthéistes du stoïcisme. — Hymne de Cléanthe. — Culte extérieur : principe de Sénèque sur l'adhésion purement extérieure en matière de théologie civile. — Interprétation rationaliste de la mythologie païenne. — Divination.

L'homme créé de Dieu, suivant le Christianisme, a d'abord des devoirs à remplir envers Dieu, puis des devoirs envers lui-même, basés sur les lois constitutives de son être; et enfin, parce qu'il est en rapport avec des êtres créés comme lui, des devoirs relatifs à ces êtres.

Parlons d'abord des devoirs envers Dieu.

En raison de la double nature qu'il tient de Dieu, l'homme lui doit un double culte : le culte intérieur, le culte extérieur. Le Christianisme a posé nettement l'obligation du premier : « Approchez-vous du Seigneur comme un sacerdoce saint pour lui offrir des hosties spirituelles qui lui soient agréables par J.-C. (1). »

(1) I. Saint Pierre, II, 5.

L'homme est en présence de Dieu ; Dieu est l'être absolu et par essence; l'homme, un être contingent, ou simplement une existence. L'existence vient de l'être, non pas comme une émanation de sa substance éternelle, mais comme une œuvre de sa puissance créatrice. Dieu a donc sur cette créature un souverain domaine, et cette créature doit reconnaître ce souverain domaine de Dieu. La reconnaissance de ce souverain domaine, c'est l'adoration. L'adoration est le premier acte du culte intérieur : de là, ces belles paroles de Jésus-Christ : « L'heure est venue où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité (1). »

Mais la création est un acte de la toute-puissance; la toute-puissance est un attribut de l'infini; l'infini possède nécessairement toutes les perfections à un degré infini. En sa qualité d'être infiniment parfait, il mérite donc d'être aimé parfaitement. L'amour de Dieu pour lui-même, tel est le second acte du culte intérieur : Diliges Dominum Deum tuum (2).

Dieu, en créant l'homme, l'a fait par bonté. Souverainement heureux en lui-même et souverainement grand, il n'avait pas besoin de chercher ailleurs un accroissement de bonheur et de gloire. Il a donc fait l'homme dans l'intérêt même de l'homme et pour son bonheur. Il ne s'est pas contenté de le former par un premier acte, il le conserve éternellement par la vertu de sa parole, et il le comble journellement de ses biens; il répand la lumière dans son esprit, et dans son cœur des trésors d'amour, de bienveillance et de sympathie; il fait croître pour les besoins de

(1) Saint Jean, *Ev.*, IV.
(2) Saint Math., XXII, 37.

sa vie matérielle les innombrables productions qui remplissent les airs, la terre et les mers. Il le comble en ce monde des biens supérieurs de sa grâce, en attendant qu'il le couronne dans l'autre des richesses ineffables de sa gloire. A tous ces titres, il est le bienfaiteur de l'homme, généreux et magnifique, et l'homme est son obligé. La reconnaissance est donc pour lui un nouveau devoir qui s'ajoute aux premiers : « Gratias agentes Deo semper (1). »

Mais les bienfaits sans nombre que la main libérale du Père de famille répand sur ses enfants, il veut qu'ils en comprennent la valeur et qu'ils sentent le besoin qu'ils en ont ; c'est pourquoi il ne les verse pas toujours spontanément sur nos têtes ; mais il attend que, mendiants convaincus de notre indigence, nous allions frapper à sa porte et que nous demandions à son opulence le pain du corps et le pain de l'esprit. Il nous fait donc de la prière un commandement exprès : «*petite* (2). »

Mais l'existant sorti de l'être doit retourner à l'être. L'épreuve est la condition de ce retour. La vertu seule, en effet, doit être couronnée, et l'épreuve en est la pierre de touche. De là ce rude combat de la vie auquel nul ne saurait échapper : «Militia est vita hominis super terram (3). » De là aussi la nécessité d'une soumission amoureuse et fidèle sous les coups miséricordieux de la main qui nous frappe : « Non sicut ego volo, sed sicut tu (4). »

Enfin, puisque l'existant doit retourner à l'être, et que les semblables seuls peuvent s'unir, c'est une obligation à l'homme ici-bas de s'appliquer à étudier les perfections divines pour les retracer en sa personne, aussi bien que

(1) Saint Paul, *Coloss.*, III, 17.
(2) *Ev.* de Saint Jean, XVI, 24.
(3) *Liv. de Job.*, VII, : La vie de l'homme sur la terre est un combat.
(4) Saint Math., XXVI, 39

les exemples de Jésus-Christ qui n'en sont que la traduction humaine : « Estote ergo imitatores Dei sicut filii carissimi (1). »

Telle est, suivant la doctrine chrétienne, le faisceau des principaux devoirs qui composent le culte intérieur, et que Jésus-Christ, généralisant ce mot que nous prenions tout à l'heure dans son sens spécial, a résumé dans l'amour : « Diliges dominum Deum tuum.»

Ces devoirs sont impossibles dans les principes du stoïcisme, qui est panthéiste et fataliste à la fois. Le panthéisme exclut la création : comment admettrait-il l'adoration qui la suppose ? Si le monde se développe par une évolution fatale, quelle obligation réelle peut-il y avoir d'aimer Dieu, de le prier, de lui obéir, de l'imiter ? Dans une pareille hypothèse, les devoirs envers Dieu, comme tous les autres devoirs, ne sont plus qu'un non-sens, et le stoïcisme commet une inconséquence en les maintenant. C'est ainsi qu'on trouve dans Sénèque, dans Epictète, dans Marc-Aurèle, d'admirables pensées sur la reconnaissance envers Dieu, la soumission qu'on lui doit, la nécessité de la prière et l'imitation de ses perfections : « Je rends grâces aux dieux, dit Marc Aurèle, de m'avoir fait concevoir très clairement et plusieurs fois quelle est la vie conforme à la nature. Il ne tient donc pas aux dieux, à leurs faveurs, à leurs résistances, à leurs inspirations, que dès à présent je ne vive conformément à ma nature ; ou si je diffère, c'est ma faute, c'est que je néglige les avertissements ou plutôt les préceptes des dieux... d'avoir conservé mon innocence dans la fleur de l'âge... et que même, dans la suite, ayant donné dans les passions de l'amour, je m'en sois guéri. » (2) Sénèque apprend à son ami à demande

(1) Ephés., V, I.
(2) *Pensées*, I, 17.

les biens suivant leur ordre hiérarchique : «Votorum tuorum veterum, licet diis gratiam facias alia de integro suscipe; roga bonam mentem, bonam valetudinem animi, deinde tunc corporis (1). — Remercie Dieu des grâces obtenues et demandes-en de nouvelles; demande un esprit bon, la santé de l'âme et enfin celle du corps. »

Nous lisons dans Epictète ces belles paroles sur la soumission à Dieu : « J'ai soumis à Dieu mon désir : il veut que j'aie la fièvre, et moi aussi ; il veut que je me porte à quelque chose, j'en suis content ; il veut que je désire, aussi le veux-je bien ; il veut que j'obtienne quelque chose, je le veux aussi ; ce qu'il ne veut point, je ne le veux point ; il veut que je meure, je suis content de mourir (2). » On trouve dans Sénèque cette admirable pensée sur l'imitation des dieux : « Vis deos propitiare ? Bonus esto. Satis illos coluit, quisquis imitatus est (3). — Voulez-vous avoir les dieux propices ? soyez homme de bien. C'est les honorer que les imiter. » Le même auteur parle ainsi de la nécessité de l'épreuve : « Bonum virum in deliciis non habet (Deus). Experitur, indurat, sibi eum præparat (4). — Dieu ne nourrit pas l'homme de bien dans les délices ; il l'éprouve, il l'endurcit, il se le prépare. » Enfin, Marc-Aurèle nous enseigne comment nous devons nous soumettre à Dieu par amour : « Un homme instruit et modeste dit à la nature qui donne tout et qui retire tout (par la nature il entend Dieu) : Donne-moi ce que tu voudras, reprends ce qu'il te plaira : et il ne le dit point par fierté, *mais par un sentiment d'amour pour elle* (5). » Sénèque

(1) *Ep.* X.
(2) Arrien, l. IV, 1.
(3) *Ep.* XCV.
(4) *De Provid.*, I.
(5) *Pensées*, X, 14.

avait dit avant lui « qu'entre Dieu et l'homme de bien il existe une amitié dont la vertu est le principe. — Inter bonos viros ac Deum amicitia est, conciliante virtute (1). »

Mais tout ce que le stoïcisme a écrit sur le culte intérieur pâlit et s'efface devant l'hymne de Cléanthe à Jupiter. Je citerai tout entière cette prière sublime, si célèbre dans l'antiquité :

« O toi, qui as plusieurs noms, mais dont la force est une et infinie ! ô Jupiter ! premier des immortels, souverain de la nature, qui gouvernes tout, qui soumets tout à une loi, je te salue ; car il est permis à l'homme de t'invoquer.

» Tout ce qui vit, tout ce qui rampe, tout ce qui existe de mortel sur la terre, nous naquîmes de toi, nous sommes de toi une faible image ; je t'adresserai donc des hymnes, et je ne cesserai de chanter.

» Cet univers suspendu sur nos têtes, et qui semble rouler autour de la terre, c'est à toi qu'il obéit ; il marche et se laisse en silence gouverner par ton ordre. Le tonnerre, ministre de tes lois, repose sous tes mains invincibles ; ardent, doué d'une vie immortelle, il frappe, et la nature s'épouvante. Tu diriges l'esprit universel qui anime tout, et vis dans tous les êtres, tant, ô roi suprême, ton pouvoir est illimité et souverain ! Génie de la nature, dans les eaux, sur la terre, sur les mers, rien ne se fait, ne se produit sans toi, excepté le mal qui sort du cœur du méchant. Par toi, la confusion devient l'ordre ; par toi, les éléments qui se combattent s'unissent par un heureux accord ; tu fonds tellement ce qui est bien avec ce qui ne l'est pas, qu'il s'établit dans le tout une harmonie générale et éternelle. Seuls, parmi tous les êtres, les méchants rompent cette harmonie du monde. Malheureux, ils cherchent le bonheur, et ils n'aperçoivent point la loi universelle qui, en les éclairant, les rendait tout à la fois bons et heureux mais tous, s'écartant du beau et du juste, se précipitent chacun vers l'objet qui l'attire ; ils courent à la renommée, à de vils trésors, à des plaisirs qui, en les séduisant, les trompent.

» O dieu ! qui verses tous les dons, dieu ! à qui les orages et la

(1) *De Provid.*, I.

foudre obéissent, écarte de l'homme cette erreur insensée ; daigne éclairer son âme, attire-la jusqu'à cette raison éternelle qui lui sert de guide et d'appui dans le gouvernement du monde, afin qu'honorés nous-mêmes, nous puissions t'honorer à ton tour, célébrant tes ouvrages par un hymne non interrompu, comme il convient à l'être faible et mortel, car ni l'habitant de la terre ni l'habitant des cieux n'a rien de plus grand que de célébrer dans la justice, la raison sublime qui préside à la nature. »

Cette prière n'a qu'un tort, c'est d'être en contradiction avec les principes panthéistes du stoïcisme.

Quant au culte extérieur, le Christianisme, qui veut soumettre l'homme tout entier à Dieu, puisque Dieu est l'auteur de tout son être, et qui sait en même temps l'influence que les choses extérieures exercent sur les sens ; le Christianisme, dis-je, n'a eu garde de l'oublier. C'est pour cela qu'il a institué le sacrifice et toutes les cérémonies qui s'y rapportent, et qu'il a entouré les sacrements d'une pompe extérieure qui en relève la majesté, en même temps qu'elle en révèle l'esprit. D'après ses principes, le culte extérieur est excellent, pourvu qu'il ne soit pas une lettre morte et qu'il ait pour effet de porter au culte intérieur, le seul, au fond, qui nous unisse à Dieu.

Le stoïcisme pensait ainsi, au moins ses premiers représentants. Voici un passage expressif de Diogène de Laërce : « Selon les stoïciens, dit-il, les sages sont pieux, étant pleinement instruits de tout ce qui a rapport à la religion. Ils qualifient la piété la connaissance du culte divin, et garantissent la pureté de cœur à ceux qui offrent des sacrifices. Les sages haïssent le crime qui blesse la majesté des dieux ; ils en sont les favoris pour leur sainteté et leur justice. Eux seuls peuvent se vanter d'en être les vrais ministres, par l'attention qu'ils apportent dans l'examen de ce qui regarde les sacrifices, les dédicaces des temples, les purifications, et autres cérémonies relatives au service

divin (1). » Il reconnaît l'efficacité de ce culte : « Quand on célèbre les fêtes en l'honneur de Dieu avec le zèle convenable, dit Simplicius dans son *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, l'efficace de l'irradiation divine paraît manifestement dans ces jours marqués et consacrés, ce qui n'arrive point dans les autres jours (2). Sénèque cite Pythagore, qui constate la même influence : « Pithagoras ait alium animum fieri intrantibus templum, deorumque simulacra ex vicino cernentibus. — Pithagore dit que ceux qui entrent dans les temples et qui regardent de près les images des dieux prennent une nouvelle disposition d'esprit (3). » Un de ses principes à lui, d'après saint Augustin (4), c'est qu'en matière de théologie civile, le sage doit se contenter d'une adhésion extérieure. Le Christianisme n'admet pas cette théorie, parce qu'il est la vraie religion, et que la vérité exige, en même temps que les respects extérieurs, l'adhésion formelle de l'esprit. Mais dans les idées d'un païen qui ne connaissait pas la religion véritable, ou du moins qui n'y croyait pas, et qui se trouvait en présence d'un culte superstitieux, il est évident que ce qu'il y avait de mieux à faire, c'était de s'en tenir aux données de la raison sur les choses religieuses, et de considérer les pratiques du culte comme des symboles ou des mythes, dont le philosophe devait dégager l'idée, sans leur donner d'autre adhésion que celle du respect extérieur. Telle a été vraisemblablement la pensée qui a dicté à Épictète les paroles suivantes : « Quant aux libations, aux sacrifices, aux prémices que l'on a coutume d'offrir aux dieux, chacun doit suivre en ce point la coutume de son

(1) *Vie de Zénon.*
(2) Epict., *Man.*, XLII.
(3) *Ep.* XCIV.
(4) *Cité de Dieu*, l. VI, 9.

pays (1). » Il est certain, du reste, que Zénon avait adopté ce système d'interprétation. Plusieurs passages de Cicéron ne permettent pas d'en douter. Voici ce qu'il dit dans son *Traité de la nature des dieux :* « Quand il (Zénon) explique la théogonie d'Hésiode, il sape toutes les notions établies touchant les dieux ; car il ne reçoit pour tels ni Jupiter, ni Junon, ni Vesta, ni quelque autre que ce soit qui ait son nom propre ; *mais il prétend que ce sont de purs noms qui, sous prétexte de quelque allusion,* furent donnés à des êtres inanimés et muets (2). » Cette doctrine, comme nous l'avons vu, découlait naturellement de ce principe, que Dieu est dans le monde, non hors du monde, et que le monde est lui-même vivant et divin.

Il en faut dire autant de la divination, que le Christianisme réprouve à si juste titre, comme ne pouvant être que le résultat d'un commerce illicite avec l'esprit du mal. Tous les événements de ce monde se développant sous l'action de la cause première avec laquelle il s'identifie, par une succession fatale de causes et d'effets, la divination avait un fondement réel, elle devenait un calcul, et il était possible de la réduire en art (3). Il ne s'agissait pour cela que de trouver la liaison d'un effet connu avec sa cause cachée, ou d'une cause déterminée avec l'effet nécessaire qu'elle devait produire à un moment donné. On conçoit que l'esprit humain, une fois lancé sur cette pente par ses principes philosophiques, ait donné carrière à sa curiosité naturelle, et que les pratiques superstitieuses aient trouvé place dans un système de philosophie morale qui a la prétention d'avoir sa base dans

(1) *Manuel*, XXXIX.
(2) Liv. I, c. XIV.
(3) Diog. Laërce, *Vie de Zénon*.

la raison seule. Chrysippe avait composé un traité tout entier sur la divination (1).

(1) Diog. Laërce, *Vie de Zénon.*

CHAPITRE VIII

—

Devoirs envers soi-même : 1° Par rapport à l'intelligence. Le stoïcisme est contraire par ses principes au progrès intellectuel. — 2° Relativement à la sensibilité. Il déclare les passions radicalement mauvaises. Doctrine de l'insensibilité. — 3° Par rapport à l'activité libre : Développement de la volonté, beau côté du stoïcisme ; il n'est cependant pas exempt d'exagération. — 4° Devoirs relatifs au corps. Le stoïcisme repousse la mortification. Il fait l'éloge de l'ivrognerie. Continence ; idée imparfaite qu'en a Épictète. Conservation du corps ; suicide, doctrine constante dans le stoïcisme. Contradiction avec sa doctrine de l'épreuve. Combat de gladiateurs.

Passons aux devoirs de l'homme envers lui-même. Le premier se rapporte à l'intelligence. L'homme étant un être raisonnable, et devant se conduire par la raison, sa première obligation est de développer son intelligence. Le Christianisme l'a parfaitement compris. Il semble de prime-abord à quelques-uns qu'une doctrine fondée sur la foi ne doit pas avoir pour l'intelligence une très vive sympathie. Mais le Christianisme, tout en exaltant la foi, est loin de méconnaître la valeur de l'intelligence. Il sait que sans elle il est impossible d'arriver à la foi, dont la démonstration repose, en dernière analyse, sur un syllogisme de la raison ; que la raison, par conséquent, est le tronc sur lequel la foi est entée, et, à ce titre, il a pour elle une profonde vénération. Le Christianisme ne craint donc pas

la science, il la développe ; seulement, pour maintenir l'équilibre et empêcher que la raison, développée outre mesure, n'agrandisse son domaine au préjudice des autres facultés, il veut que le progrès moral marche sur la même ligne que le progrès intellectuel. A cette condition, non-seulement il permet, mais il favorise le développement de la science dans les esprits. Tout son passé en est la preuve. Les arts et les sciences conservés dans les couvents au moyen âge, et le nom d'un pape donné à l'un des siècles les plus éclairés de l'histoire, sont là pour protester contre l'accusation d'obscurantisme qu'on lui a si souvent jetée.

Le stoïcisme, dont le point de départ est la vie conforme à la nature, c'est-à-dire à la raison, devrait, ce semble, favoriser ses progrès au moins autant que le christianisme. Et pourtant c'est le contraire qui a lieu. Sa doctrine de l'*abstine*, qui dépasse les limites d'un ascétisme vrai, supprime à la fois tous les arts ; et la tendance exclusivement pratique de sa philosophie le détourne de la spéculation métaphysique. Aussi, malgré ses exhortations réitérées à la contemplation, la spéculation chez lui est presque nulle. Dans le fait, il réduit la contemplation à l'étude des applications morales, ou s'il entreprend de remonter aux principes, sa métaphysique chancelle, et il ne tarde pas à reprendre terre. Cette tendance est sensible surtout chez les derniers stoïciens. Ils ne voient qu'une chose, la pratique, sans penser que la vérité, qui nourrit l'intelligence, sert de soutien au bien, qui est l'aliment de la volonté. Sous ce rapport, le stoïcisme est loin d'égaler le Christianisme, aussi sublime par sa métaphysique qu'il est pratique par sa morale. Mais nous reviendrons là-dessus plus tard. Tout ce que je tiens à constater pour le moment, c'est que la doctrine chrétienne est plus favorable au développement de l'intelligence que la doctrine stoïcienne.

Passons à la sensibilité. La sensibilité tient dans l'âme

une place importante; c'est elle qui met en jeu les passions; elle impose donc des devoirs. Quels sont ces devoirs? Le stoïcisme, comme le Christianisme, enseigne qu'il faut résister aux passions. Chacune de ces doctrines n'est, à proprement parler, qu'une discipline sévère destinée à les réfréner. La plus terrible de toutes, c'est l'amour. Voici les énergiques paroles de Sénèque sur ses funestes effets : « Amor formæ, dit-il, oblivio est et insaniæ proximus, fœdum minimeque conveniens animæ sospiti vitium; turbat consilia, altos et generosos spiritus frangit, a magnis cogitationibus ad humillimas detrahit; quærulosos, iracundos, temerarios, dure imperiosos, serviliter blandos, omnibus inutiles, ipsi novissime amori, facit. Nam quum fruendi cupiditate insatiabili flagrat, plura tempora suspicionibus, lacrymis, conquestionibus perdit, odium suî facit, et ipse novissime sibi odio est (1). — L'amour de la beauté physique est un oubli de la raison qui touche à la folie, une faiblesse dégradante qui ne sied nullement à une âme saine, qui trouble le jugement, paralyse les sentiments nobles et généreux, et des hautes spéculations de l'esprit nous ravale aux pensées les plus basses; il nous rend grondeurs, irascibles, téméraires, impérieux jusqu'à la dureté, ou servilement flatteurs, inutiles à tout et à l'amour même. Car l'insatiable passion de jouir qui le dévore, lui fait perdre presque tout le temps en soupçon, en larmes, en plaintes éternelles; il se fait haïr, et finit par se prendre en haine à son tour. » Il est impossible de mieux peindre les tristes résultats de cette passion, et dans des termes plus propres à en inspirer le dégoût.

Mais le stoïcisme ne se borne pas à réfréner les passions, il déclare qu'elles sont foncièrement mauvaises, et il pré-

(1) Fragment cité par saint Jérôme, I liv. contre Jovin, II.

tend les déraciner. « Le spécifique propre et certain (pour guérir les maux de l'âme), c'est de comprendre que les passions sont vicieuses en elles-mêmes, et qu'elles ne sont ni inspirées par la nature, ni commandées par la nécessité (1). » « Utrum satius sit, modicos habere affectus an nullos sæpè quæsitum est. Nostri illos expellunt. Peripatetici temperant. Ego non video quomodo salubris esse aut utilis possit ulla mediocritas morbi... Quod Panætius de amore quærenti respondit, hoc ego de omnibus affectibus dico. Quantùm possumus nos a lubrico recedamus (2). — On a souvent demandé s'il est meilleur d'avoir des passions faibles et légères que de n'en point avoir du tout. Nos stoïciens les bannissent absolument. Les péripatéticiens les admettent, pourvu qu'elles soient modérées ; pour moi, je ne vois pas comment une maladie, pour être médiocre, peut être salutaire... Ce que Panætius a dit de l'amour, je le dis de toutes les passions : évitons tant que nous pourrons un pas si glissant. »

Pour entendre ici Sénèque, il faut se rappeler que les stoïciens considéraient la nature non comme un élément passif soumis à l'action d'un principe différent et supérieur, mais comme une forme inférieure d'existence à laquelle l'unique principe, la raison, s'est spontanément abaissé. C'est une activité détendue, il est vrai, relâchée, mais non de la passion. Dès lors, rien de naturel, rien de bon et d'utile dans les passions (Senec., *De ira ;* Cic., *Tuscul.*, IV). Les stoïciens les définissent des appétits déjà et actuellement excessifs (Diog. La., VII, 110; Stob., *loc. cit.*); et l'appétit étant pour eux la raison en mouvement (Stob., *Ecl.*, t. II, p. 164), la passion ne peut être qu'un écart de la raison

(1) Cic., *Tuscul.*, l. IV, 38.
(2) Senec., *Ep.* CXVI.

elle-même; au lieu d'une affection simplement *irraisonnable*, c'en est une *déraisonnable*, la raison en discorde avec la raison (Plut., *De virt. mor.*, 3). La vertu est un jugement droit, la passion est un jugement erroné, une opinion fausse (Diog. La., VII, 111). Aussi, n'y a-t-il pas dans l'animal de véritables passions (Cic., *Tusc.*, V, 14). Les passions viennent de l'affaissement, de l'atonie du principe directeur; par conséquent les passions sont *les maladies* de l'âme, ou au moins les affections d'où les maladies naissent (Cic., *Tusc.*, IV, 10). La philosophie est la médecine qui doit nous en guérir. Le sage n'a point de passions, mais des affections (εὐπαθείαι), c'est-à-dire des mouvements raisonnables, modérés et paisibles (Diog. La., VII, 115). Le sage n'éprouve rien qui ressemble à la tristesse; mais la précaution tient chez lui la place de la crainte, la volonté celle du désir, la joie intérieure ou la satisfaction celle du plaisir (ευλάβεια, βούλησις, χαρά) (Diog. La., VII, 116). « Cautio, voluntas, gaudium (Cic., *Tusc.*, IV, 6; Senec., *Ep.* 59 (1). »

C'est sur ce principe qu'Epictète va condamner la pitié. Pour éviter un mal apparent, il tombe dans un mal réel. Il aime mieux que le sage soit hypocrite que sensible : « Si tu vois quelqu'un dans la douleur, dit-il, et pleurant la perte de sa fortune, la mort ou le départ de son fils, prends garde d'être la dupe de ton imagination, et ne vas pas croire que cet homme soit malheureux par la privation de ces biens extérieurs ; mais rentre aussitôt en toi-même, et fais cette distinction : Ce n'est point ce malheur qui afflige cet homme, puisqu'un autre n'en est point ému : c'est l'opinion qu'il en a. Fais ensuite tous tes efforts pour le guérir de ses préjugés par de solides raisons; et même, s'il le faut, ne refuse point de pleurer avec lui. Mais prends

(1) Ravaisson, *Métaph. d'Arist.*

garde que ta compassion ne passe au dedans de ton âme, et que cette douleur simulée ne devienne réelle (1). » Suivant Sénèque, le sage n'est pas même troublé (2). Enfin, Epictète regarde comme des fautes ses répugnances involontaires (3). Il est difficile de concilier ces passages avec l'assertion de Tennemann, qui prétend que, d'après les stoïciens, l'homme vertueux est exempt de passions, mais non pas insensible, et que c'est ainsi qu'il faut entendre leur *απάθεία* (4). Le passage de Cicéron, qu'il cite en preuve de son interprétation, dit précisément le contraire. Voici ce passage : « Quumque perturbationem animi illi (les anciens) ex homine non tollerent, natura que et condolescere, et concupiscere, et extimescere, et efferri lætitia dicerent, sed eam contraherent, in angustum que deducerent : hic omnibus his quasi morbis voluit carere sapientem. Quumque eas *perturbationes antiqui naturales esse dicerent*, et rationis expertes, aliaque in parte animi cupiditatem, alia rationem collocarent, *ne his quidem assentiebatur* ; nam et perburbationes *voluntarias* esse putabat, opinionis que judicio suscipi, et omnium perturbationum arbitrabatur esse matrem immoderatam quamdam intemperantiam (5). » Si les passions ne sont pas naturelles, s'il dépend de la volonté de les avoir ou de ne les avoir pas, il me semble que la conclusion légitime, c'est que le sage, étranger par état aux passions, est par là même insensible. Saint Augustin (6), sur un passage d'Epictète cité par Aulu-Gelle, parle comme Tennemann. Mais nous avons vu tout

(1) *Man.*, XXI.
(2) *Ep.* XXXV.
(3) Arrien, l. II, XIII.
(4) *Manuel*, art. *Stoïc.*
(5) II. *Acad.*, l. I, X.
(6) *Cité*, l. IX, IV.

à l'heure la pensée d'Epictète à cet égard. Saint Augustin ne paraît pas avoir eu entre les mains l'ouvrage de ce philosophe, et très probablement il n'a pas connu le passage qu'on vient de lire. Tout ce qu'on en doit conclure, c'est qu'Epictète s'est contredit. Il en faut dire autant de Sénèque, qui est ailleurs en opposition avec les paroles que j'ai citées de lui (1). Mais la pensée que je prête au stoïcisme me paraît plus conforme à son principe fondamental, qu'il faut vivre conformément à la raison, et que la raison est tout l'homme. Cicéron insinue cette idée dans le passage que j'ai cité ; et saint Augustin, qui paraît avoir oublié ce qu'il a écrit précédemment, revenant un peu plus bas sur l'ἀπάθεια stoïcienne, déclare qu'entendue de l'exemption de toute passion, cette *apathie* n'est pas de ce monde, et que, prise pour l'insensibilité, elle est pire que tous les vices (2). Ces dernières paroles rappellent celles de Crantor, citées par Cicéron, et qui lèvent jusqu'au dernier doute sur la véritable pensée des stoïciens : « Je n'approuve nullement, dit-il, ceux qui vantent tant je ne sais quelle insensibilité, qui n'est pas et ne doit pas être... l'insensibilité ne s'acquiert qu'à un prix qui effraye, au prix de l'abrutissement de l'âme et de celui du corps (3). » Après ce témoignage, il est impossible de ne pas avouer que le stoïcisme a professé la doctrine de l'insensibilité.

Le Christianisme est plus humain. Il règle la sensibilité, il ne la détruit pas. Il reconnaît que les passions viennent de la nature, et qu'elles sont bonnes en elles-mêmes. Seulement, il en réprime les excès. L'exemple de Jésus-Christ en est un témoignage : « Non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per

(1) *De Constantia sapientis, et alibi*
(2) *Cité*, IX.
(3) *Tuscul.*, l. III, 6.

omnia absque peccato (1). » Il a pleuré sur Lazare ; il a eu pitié des pauvres et des affligés ; à l'heure de son agonie, il a passé par les angoisses de l'ennui, de la crainte, de la tristesse : « Cœpit tædere, et pavere, et mœstus esse (2) .» Jésus-Christ, en un mot, a connu les passions. Le Christianisme a, du reste, nettement distingué la partie supérieure de l'âme de sa partie inférieure. Il reconnaît que la première peut être dans le calme et la sérénité, tandis que la seconde est agitée par les passions, et souvent bouleversée par leurs orages. L'immutabilité du chrétien consiste, non pas à ne pas les sentir, mais à tenir toujours, parmi ces tempêtes, son intention dirigée, comme l'aiguille aimantée, vers le pôle de l'immuable essence à laquelle il doit un jour s'unir pour l'éternité.

Quant aux devoirs qui regardent l'activité libre, c'est le beau côté du stoïcisme et sa véritable grandeur d'avoir développé les forces vives de la volonté, et, par ce développement de vitale énergie, d'avoir formé de grands et nobles caractères. Il y a sur ce point, dans Epictète et dans Marc-Aurèle, des pensées d'une sublimité incomparable. Je ne parle pas de Sénèque, qui n'est qu'un faiseur de dissertations. Les autres parlaient avec grandeur, quoique avec simplicité, parce qu'ils parlaient avec conviction. Aussi, il y a dans leurs écrits une force pénétrante qu'on chercherait vainement dans Sénèque. « Demeure libre, dit l'empereur philosophe ; regarde toutes choses avec une fermeté mâle, en homme, en citoyen, en être destiné à mourir. Surtout, lorsque tu feras dans ton âme la revue de tes maximes, arrête-toi sur ces deux (3) : l'une, que les objets ne touchent point notre âme, qu'ils se tien-

(1) *Ep. aux Hébreux*, IV, 15.
(2) St. Marc, XIV, 33; St. Math., XX, 6, 37.
(3) *Pensées* d'Epictète.

nent immobiles, hors d'elle, et que son trouble ne vient jamais que des opinions qu'elle se fait au dedans ; l'autre, que tout ce que tu vois va changer dans un moment, et ne sera plus ce qu'il était. N'oublie jamais combien il est arrivé déjà de révolutions, ou en toi, ou sous tes yeux. Le monde n'est que changement, la vie n'est qu'opinions (1). »

« Dis-moi ton secret? — Je n'en ferai rien, car cela est en ma puissance. — Si tu ne le dis, je te ferai mettre aux fers. — Que dites-vous, mon ami? Qui? moi? Non, non. Ce sera peut-être ma cuisse ou mon bras; mais, quant à ma volonté, Jupiter même ne la pourrait forcer. — Je te ferai mettre en prison et trancher la tête. — Quand vous ai-je dit qu'il n'y avait que moi à qui l'on ne pouvait couper le cou?... Priscus Helvidius connut bien cela, et l'ayant connu le pratiqua. Car, comme Vespasien lui eut envoyé dire qu'il n'entrât pas au Sénat, il fit cette réponse : Il vous est permis de ne me laisser pas être sénateur; mais tant que vous me laisserez l'être, il faut que j'entre au conseil. — Eh bien! soit; entrez-y, mais ne dites mot. — Ne me demandez pas mon avis, et je ne dirai mot. — Mais il faut que je vous le demande. — Il faut aussi que je vous réponde, et dire ce qui me semble juste. — Si vous le dites, je vous ferai mourir. — Quand vous ai-je dit que je fusse immortel? Vous ferez ce qui est en vous, et je ferai ce qui est en moi. Il est en vous de me tuer, et en moi de mourir sans trembler (2). » Voilà bien la force d'âme et la noble indépendance du stoïcisme. voilà comment il entendait la liberté. La liberté pour lui ne consistait pas dans l'affranchissement de la souffrance;

(1) *Pensées*, IV, 3.
(2) Arrien. l. I, 1 et 8.

mais à supporter la souffrance avec une mâle énergie, et à triompher par là de tous les obstacles (1). De là, surtout dans Epictète et dans Marc-Aurèle, ces exhortations multipliées à la résignation par la conformité à la volonté divine. C'était là ce qu'ils appelaient suivre Dieu : *Sequi Deum*, et ce précepte jouait un grand rôle dans leur doctrine.

Assurément, tout cela est admirable, et il est impossible de ne pas reconnaître que la raison humaine, laissée à ses propres forces, ne pouvait rien de plus pour développer les caractères et anoblir les âmes. Tout ce qu'on peut reprocher sur ce point à la doctrine stoïcienne, c'est d'avoir exagéré la puissance de la volonté, et d'avoir méconnu sa faiblesse. Mais la raison toute seule ne pouvait pas connaître le mystère de la nature humaine. « Une âme intelligente et raisonnable n'a qu'à vouloir, dit Marc-Aurèle; elle est en état, par sa nature, de franchir tous les obstacles; elle se donne tel mouvement qu'il lui plaît, et avec la même facilité que le feu s'élève, que l'eau s'écoule, qu'un cylindre roule en bas. Si tu as toujours devant les yeux cette vérité, il ne t'en faut pas davantage (2). » Le Christianisme est d'un autre avis; il sait qu'il ne suffit pas d'être convaincu de sa force pour être fort réellement; que, dans la pratique du bien, les âmes les mieux trempées sont sujettes à des défaillances, et que l'homme a besoin d'un secours d'en haut qui l'élève au-dessus de lui-même, pour être toujours à la hauteur de la vertu. Au reste, pour avoir porté l'homme à se défier de lui et à chercher sa puissance dans l'humilité, le Christianisme n'a pas été moins fécond en grandes âmes que le stoïcisme.

(1) Senec., *De Constant. sap.*, XIX.
(2) *Pensées*, X, 33.

Il compte par milliers ses héros et ses martyrs, et il ne les a pas recrutés comme lui seulement parmi les hommes d'une vigoureuse constitution morale, mais parmi tout ce que le sexe et l'âge ont de plus faible : les jeunes filles et les enfants. Et ainsi, en même temps qu'il adoucissait par l'humilité ce que la force purement humaine a de roideur et d'âpreté, il prouvait que cette vertu nouvelle qu'il venait d'enseigner au monde était le principe de la véritable force, et il démontrait la vérité de cette parole d'une des plus grandes âmes qu'il ait produites : « Cum infirmor, tunc potens sum (1). »

Si des devoirs relatifs à l'âme nous passons à ceux qui regardent le corps, nous trouverons des divergences non moins profondes entre le Christianisme et le stoïcisme. Les devoirs envers le corps se réduisent à deux principaux : la répression de ses appétits désordonnés et sa conservation. Le Christianisme réfrène les instincts déréglés du corps par la mortification. La mortification, dans l'idée chrétienne, c'est à la fois une répression actuelle et un remède préventif contre les tentations futures. On comprend l'importance qu'à ce double point de vue le Christianisme attache à la mortification. Sénèque, qui paraît ici avoir voulu lui donner un coup de patte, soutient qu'elle est contre nature : « Hoc contra naturam est torquere corpus suum... Frugalitatem exigit philosophia, non pœnam (2) ? » Sénèque est le coryphée de tous ceux qui, au nom de la philosophie, ont déclamé depuis contre la mortification chrétienne. Oui, sans doute, la mortification est contre nature, mais contre la nature saine et intègre, et non pas contre la nature viciée, c'est-à-dire contre la nature telle

(1) II. *Cor.*, XII, 10 : « Lorsque je suis faible (c'est-à-dire que je sens ma faiblesse), c'est alors que je suis fort. »
(2) *Ep.* V.

qu'elle est dans l'état présent, où le corps tend à dominer l'âme et à renverser l'ordre normal, qui veut que la substance la moins noble soit soumise à la plus relevée. La philosophie, qui ne sait pas la cause de ce renversement, se contente de prescrire la tempérance; mais le Christianisme, qui la connaît, exige la mortification.

Le même Sénèque fait l'éloge de l'ivrognerie, et répondant à ceux qui la reprochaient à Caton, il termine par ces paroles : « Catoni ebrietas objecta est : facilius efficiet, quisquis objecerit, hoc crimen honestum quam turpum Catonem (1). — On a reproché à Caton l'ivrognerie : ceux qui lui adressent ce reproche me feront plus facilement voir une vertu dans ce défaut qu'un vice chez Caton. » La morale est singulière pour un auteur qui s'en pique. Sénèque est mieux inspiré quand il s'agit de la chasteté. Il fait l'éloge d'Helvia à qui cette vertu était chère : « Nunquam tibi placuit vestis, quæ ad nihil aliud quam ut nudaret componeretur; unicum tibi ornamentum, pulcherrima et nulli obnoxia ætati forma, maximum decus visa est pudicitia (2). — Vous n'ayez jamais eu de goût pour ces habits qui ne sont ajustés que pour montrer la nudité ; vous avez pris la pudeur pour votre seul ornement, vous l'avez regardée comme la vraie beauté, la seule que le temps ne flétrisse point, et vous l'avez préférée à toutes les gloires.» Il avait dit un peu auparavant : « Si cogitas libidinem non voluptatis causa homini datam, sed propagandi generis; quem non violaverit hoc secretum et infixum visceribus ipsis exitium, omnis alia cupiditas intactum præteribit (3). —L'attrait des sexes n'a point été ordonné pour la volupté, mais pour la propagation de l'espèce; quiconque a pu ré-

(1) *De Tranquillit. animi*, XV.
(2) *Consolat. ad Helviam*, XVI.
(3) *Ibid*,. VIII.

sister à l'infection de ce poison secret répandu jusque dans les entrailles mêmes, échappera sans peine à toutes les autres passions. » Marc-Aurèle n'est pas moins orthodoxe là-dessus que Sénèque : « Dans la constitution d'un être raisonnable, dit-il, je ne vois aucune vertu qui puisse être mise en opposition avec la justice ; mais j'y vois la continence opposée à la volupté (1). « Purifie ton imagination (2), » dit-il ailleurs. Cela rappelle la parole de Jésus-Christ : « Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam mœchatus est eam in *corde suo* (3). » Et, en effet, l'imagination et le cœur doivent être réglés, parce qu'ils sont la source de tout le reste. Epictète ne paraît pas avoir été aussi sévère ; il n'a de la continence que des idées ébréchées : « Abstiens-toi, autant qu'il est possible, des plaisirs de l'amour avant le mariage : Si tu les goûtes, que ce soit suivant la loi. Mais ne juge pas avec sévérité ceux qui ont sur ce point des idées moins austères (4). »

Le second devoir que nous avons à remplir envers le corps, c'est celui de sa conservation. Ici, la première idée qui vient à l'esprit, c'est celle du suicide, approuvé, exalté, conseillé, pratiqué par la plupart des stoïciens ; car un grand nombre d'entre eux a joint l'exemple au précepte. Le suicide découlait des principes du stoïcisme, de l'idée fausse ou exagérée qu'il s'était faite de la liberté humaine, du souverain bien et de l'épreuve imposée à l'homme. Il n'avait pas compris ce que le Christianisme devait mettre plus tard dans une si grande lumière, que l'homme ici-bas ne s'appartient pas ; qu'il doit compte à Dieu, à la société

(1) *Pensées*, VIII, 39.
(2) *Pensées*, VII, 29.
(3) St. Math., V, 28 : « Celui qui regarde une femme en la convoitant est déjà coupable dans son cœur. »
(4) *Manuel*, XLVIII, v. LVII.

et à lui-même de l'existence qu'il a reçue; que, sentinelle obéissante placée par la Providence à ce poste de la vie, il ne lui est pas loisible de le quitter sans qu'elle-même vienne le relever; que la vie est un combat, et que c'est une lâcheté à un soldat de jeter son glaive et de s'enfuir au moment où la mêlée s'engage. — Le stoïcisme n'avait pas compris tout cela. Il avait mis le souverain bien dans cet accord et cette harmonie de la vie du Sage (*Concordia vitæ*), que nous avons vu Sénèque décrire si complaisamment; et lorsque l'épreuve, devenue trop forte, menaçait de déranger cette harmonie et cet accord, il se croyait le droit, et quelquefois le devoir, de préserver sa vie de cet affront en la quittant volontairement.

Cette doctrine est constante dans le stoïcisme, depuis ses fondateurs jusqu'à ses derniers partisans. Zénon et Cléanthe la confirmèrent par leur exemple, et Sénèque l'exalta dans ses écrits. Suivant lui, c'est une maxime des sots qu'il faut mourir de sa belle mort (1). La mort volontaire est permise en certains cas (2). — Juste-Lipse en compte douze où, suivant Sénèque, Stobée, Epictète et même Platon, un homme sage pouvait sortir de la vie. Les objets de ces cas sont : la patrie, nos amis, la mauvaise fortune, des douleurs très vives, la mutilation, une maladie incurable, la pauvreté extrême, un état de craintes continuelles, l'ignominie, un âge décrépit, l'impossibilité de vivre honnêtement et d'être utile à la société (3). — Non-seulement le suicide est permis, mais il est une vertu (4). Et ceux qui le condamnent ne savent pas ce que c'est que la liberté (5). Mais

(1) *Ep.* LXIX.
(2) *De ira*, l. III, 15, ep. LVIII.
(3) Note du traduct. de Marc-Aurèle.
(4) *De Tranquill. animi*, XV.
(5) *Ep.* LXX.

pour se faire une idée de l'enthousiasme que cette liberté de la mort inspire à Sénèque, il faut lire le dithyrambe qu'il entonne à l'occasion du suicide de Caton : je demande la permission de citer ce morceau. Il me semble que rien n'est plus propre que ces citations à faire connaître la physionomie de la doctrine : « Non video, dit Sénèque, quid habeat in terris Jupiter pulchrius, si convertere animum velit, quam ut spectet Catonem, jam partibus non semel fractis, stantem nihilominus inter ruinas publicas rectum. Licet, inquit, omnia in unius ditionem concesserint, custodiantur legionibus terræ, classibus maria, cæsarianus portas miles obsideat, Cato, qua exeat habet. Una manu latam libertati viam faciet; ferrum istud etiam civili bello purum et innoxium, bonas tandem ac nobiles edet operas. Libertatem quam patriæ non potui, Catoni dabit. Aggredere, anime, diu meditatum opus; eripe te rebus humanis. Jam Petreius et Juba concurrerunt, jacent que alter alterius manu cæsi. Fortis et egregia fati conventio, sed quæ non deceat magnitudinem nostram ! Tam turpe est Catoni mortem ab ullo petere quam vitam. Liqueat mihi cum magno spectasse gaudio deos, cum jam ille vir acerrimus sui vindex, alienæ saluti consulit... *Dum gladium sacro pectori infigit*, dum viscera spargit, et *illam sanctissimam animam*, indignam quæ ferro contaminaretur, manu educit. Inde crediderim fuisse parum certum et efficax vulnus; non fuit diis immortalibus satis, spectare Catonem semel, *retenta ac revocata virtus est;* ut in difficiliori parte se ostenderet. Non enim tam magno animo mors initur quam repetitur. Quidni libenter spectarent alumnum suum tam claro et memorabili exitu evadentem ? Mors illos consecrat, quorum exitum et qui timent laudant (1). »

(1) *De Provid.*, II.

« Non, je ne sache pas que Jupiter trouve rien de plus beau sur la terre s'il daigne y abaisser ses regards, que de voir Caton, après les désastres répétés de son parti, debout et inébranlable au milieu des ruines publiques. Que toutes choses, dit-il, tombent en la puissance d'un seul, que les terres soient gardées par ses légions, les mers par ses flottes ; que le soldat césarien assiége les portes, Caton a une issue pour s'échapper. Il suffit d'une seule main pour frayer une large route à la liberté. Ce fer pur et innocent, même dans la guerre civile, va remplir enfin un rôle utile et glorieux ; il donnera à Caton la liberté qu'il n'a pu donner à la patrie. Exécute, ô mon âme! un projet dès longtemps médité ; dérobe-toi aux choses humaines. Déjà Petreius et Juba se sont frappés l'un l'autre, ils gisent étendus sous leurs coups mutuels. Noble et généreux accord pour mourir, mais qui serait malséant à notre grandeur. Il serait également honteux pour Caton de demander à quelqu'un ou la mort ou la vie.

» Oui, j'en suis certain, les dieux contemplèrent avec une vive joie ce héros, lorsque, déjà libérateur intrépide de lui-même, il s'occupait du salut des autres et préparait la retraite de ceux qui fuyaient ; lorsqu'il consacrait à l'étude même cette dernière nuit ; lorsqu'il plongeait le fer dans sa poitrine sacrée ; lorsqu'il dispersait ses entrailles, et arrachait de sa main cette âme sainte, qui s'indignait d'être souillée par le fer. Voilà pourquoi, sans doute, le coup fut mal assuré et impuissant. Ce n'était pas assez pour les dieux immortels de contempler Caton une fois seulement ; sa vertu fut redemandée, ramenée dans l'arène (1), afin de se montrer dans un rôle plus difficile, car il y a moins de courage à se donner le premier coup de la mort qu'à le redou-

(1) Comme au théâtre, Caton est obligé de bisser.

bler. Pourquoi n'eussent-ils pas pris plaisir à regarder leur élève se sauver par une voie si noble et si mémorable? La mort est une consécration pour l'homme dont la fin est admirée par ceux mêmes qui la redoutent. »

On se demande comment il a pu se faire qu'un homme comme Sénèque, qui avait si bien compris la nature de l'épreuve, n'ait pas vu que c'était la détruire, en lui ôtant l'étendue qu'elle doit avoir dans la pensée de la Providence, que de sanctionner un acte qui l'abrége. On s'étonne de cette contradiction, et dans la crainte d'avoir mal compris, on relit les admirables paroles qu'il a écrites, presque à la même page, sur l'épreuve imposée à l'homme ici-bas : « Miserum te judico quod nunquam fuisti miser ; transisti sine adversario vitam. Nemo sciet quid potueris, ne tu quidem ipse. Opus est enim ad notitiam suî experimento : quod quisque posset, nisi tentando non didicit.

» Gaudent, inquam, magni viri aliquando rebus adversis, non aliter quam fortes milites bellis.

» Ipsis, inquam , Deus consulit, quos esse quam honestissimos cupit, quoties illis materiam prœbet aliquid animose fortiterque faciendi : ad quam rem opus est aliqua rerum difficultate.

» Quare Deus optimum quemque aut mala valetudine, aut aliis incommodis afficit ? Quare in castris quoque periculosa fortissimis imperantur ?

» Digni visi sumus Deo, in quibus experiretur quantum humana natura possit pati (1). »

« Je t'estime malheureux de ne l'avoir jamais été ; tu as passé ta vie sans combat. Personne ne saura ce que tu valais, tu ne le sauras pas toi-même ; car, pour se connaître, on a besoin de s'éprouver. Nul ne sait ce qu'il peut qu'après s'être essayé.

(1) *Ibid.*, *De Provid.*, IV.

» Oui, le malheur a parfois des charmes pour les grands hommes, non moins que les guerres pour les soldats courageux.

» Oui, la divinité favorise ceux dont elle veut la perfection, toutes les fois qu'elle leur offre l'occasion de faire quelque chose de grand et de courageux ; pour cela, il leur faut des conjonctures difficiles.

» Pourquoi Dieu envoie-t-il aux plus honnêtes gens des maladies ou d'autre afflictions ? Pourquoi, dans les camps, les expéditions périlleuses sont-elles confiées aux plus braves ?

» Dieu nous a jugés assez méritants pour éprouver sur nous jusqu'où peut aller la patience de l'homme. »

Ces belles paroles du philosophe ne rappellent-elles pas lles de l'Écriture : « Cum intentationes varias incideritis, gaudete... (1). Qui non est tentatus, quid scit (2) ?... Superabundo gaudio in omni tribulatione nostra (3)... Tanquam auram in fornace probavit illos, et invenit illos dignos se (4). Digni habiti sunt pronomine Jesu contumeliam pati (5). » Mais les uns et les autres condamnent évidemment le suicide.

Pour être juste, il faut ajouter qu'Epictète et Marc-Aurèle sont loin d'avoir imité sur ce point les excentricités de Sénèque ; et si, dans certains endroits (6), ils paraissent, ou sont, en effet, favorables au suicide, en d'autres ils le combattent formellement (7). C'est un

(1) *Jacob*, I, 2.

(2) *Eccli.*, XXXIV, 9.

(3) II. *Cor.*, VII, 4.

(4) *Sap.*, III, 6.

(5) *Act.*, V, 41.

(6) Arrien, l. II, VII, XXXI ; l. IV, XI. — Marc-Aurèle, III, I, X, 8, etc.

(7) *Id.*, l. II, IX. — Quant à Marc-Aurèle, sa manière d'entendre la résignation montre qu'il n'a pas toujours approuvé le suicide. Cette approbation elle-même est vague et peu dessinée.

progrès, sans doute, qu'il faut attribuer à la diffusion plus grande des lumières du Christianisme.

Il en faut dire autant des combats de gladiateurs, ces duels publics de l'antiquité, où, pour le plaisir de cinquante mille spectateurs affriandés par le sang, de malheureux condamnés venaient s'entr'égorger. Le peuple-roi avait besoin de respirer de temps en temps l'odeur du carnage pour n'en pas perdre le goût. On croyait par là entretenir son courage, et l'on ne faisait qu'exciter sa férocité. Ces atroces spectacles rendaient cruelles les femmes elles-mêmes : on sait que lorsque l'un des combattants demandait grâce, c'était à de jeunes filles qu'était réservé l'atroce plaisir de la refuser. Rien n'était plus opposé aux principes du Christianisme, qui a le sang en horreur. Il faut reconnaître, à l'honneur de Marc-Aurèle, l'empereur stoïcien, qu'il fit tout ce qu'il put pour abolir cette barbare coutume. « Sur le trône, dit M. Villemain, Marc-Aurèle obéissait au devoir, comme dans un Etat libre le prince obéit à la loi fondamentale. Deux siècles avant les empereurs chrétiens, il détruisit, ou du moins il désarma ces combats de gladiateurs dont se repaissait la curiosité romaine; il ne permit qu'un jeu d'escrime sans péril pour les combattants, réforme bornée malheureusement à son règne, et qui ne corrigea pas les mœurs romaines, que la frénésie de Commode vint effaroucher de nouveau (1). »

(1) *De la Philos. stoïque et du Christian. dans le siècle des Antonins.*

CHAPITRE IX

—

Devoirs de l'homme envers ses semblables. — 1° La justice ; conséquence : l'égalité de tous les hommes, y compris les esclaves — Origine panthéiste de la justice dans le stoïcisme. — 2° L'amour ; amour des ennemis : même base. — Haine de tout ce qui n'est pas le sage. — Exposition des enfants. — Communauté des femmes. — Mariages incestueux. — L'impeccabilité du sage stoïcien identique avec la doctrine protestante de l'inamissibilité de la justice. — Devoirs envers la société. — Soumission au pouvoir. — Doctrine du tyrannicide. — Devoirs de l'Etat. — Le sage doit-il prendre part aux affaires ?— Portraits de Tite-Antonin et de saint Louis. — But de la loi en punissant. — Modération des peines. — Droit commun des nations. — Trois textes de Cicéron sur le cosmopolitisme universel par la raison, objectés par M. Seysset. — Résumé des deux doctrines.

Passons aux devoirs de l'homme envers ses semblables ; ils se réduisent à deux principaux : la justice et l'amour. Quant à la justice, l'obligation de traiter les autres comme nous voulons être traités nous-mêmes, paraît avoir été inculquée par le stoïcisme comme par le Christianisme. On sait combien Platon avait insisté sur l'idée de la justice. Les stoïciens, héritiers sur tant de points de la doctrine platonicienne, avaient accueilli et fêté cette idée, qui découlait si bien d'ailleurs de leur principe fondamental. Le précepte de vivre selon la nature, non-seulement particulière, mais commune et générale, emportait évidemment l'obligation d'en respecter les droits chez ses semblables. C'est l'observation de Cicéron : « D'après la nature de chacun de ses membres, dit-il, le genre humain

est lié par une espèce de droit civil : l'observer est donc justice, le violer iniquité (1). » Les derniers stoïciens surtout ont insisté sur cette obligation. Sénèque et Marc-Aurèle sont tout remplis de son idée. Elle se traduit d'une manière remarquable dans leur théorie de l'égalité : « Eadem omnibus principia, dit Sénèque, eadem origo : nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium, et artibus bonis aptius. Qui imagines in atris exponunt, et nomina familiæ suæ longo ordine, ac multis stemmatum illigata flexuris, in parte prima ædium collocant, noti magis quam nobiles sunt. Unus omnium parens mundus est (2). — Notre commencement à tous est le même, notre origine est la même. Nul n'est plus noble qu'un autre, si ce n'est celui dont l'esprit est plus droit, et disposé à de belles œuvres. Ceux qui exposent des images dans leur vestibule, et placent sur la façade de leur maison, en longues rangées, les noms de leurs ancêtres, enchaînés l'un à l'autre dans les rameaux d'un arbre généalogique, ont plutôt de la notoriété que de la noblesse. Tous ont un père commun, le ciel. » L'esclave, suivant le même auteur, est de même nature que l'homme libre, et, par conséquent, tout n'est pas permis contre lui : « Quum in servum omnia liceant, est aliquid quod in hominem licere commune jus animantium vetet; quia *ejusdem naturæ est*, *cujus tu* (3). — Quoiqu'on puisse tout contre un esclave, il y a des choses qu'interdit contre l'homme le droit commun des êtres; car tout homme est de la même nature que toi. » Epictète ne parle pas autrement : « Comment pourrait-on supporter de tels valets? — Vil esclave, ne sauriez-vous supporter votre frère qui a Dieu pour Père, qui est son fils

(1) *De Finibus*.
(2) *De Benef.*, l. III, 28.
(3) *De Clementia*, l. I, XVIII.

engendré de même semence que vous, et issu d'en haut, de même tige que vous? Sous ombre que vous avez été mis en quelque lieu plus éminent, est-ce à dire que vous deviez incontinent trancher du tyran? Ne vous ressouvenez-vous point qui vous êtes et à qui vous commandez? Que c'est à vos parents, à vos frères de nature, aux descendants de Jupiter (1)? » En conséquence, l'esclave a des droits qu'il n'est permis à personne de violer. « In mancipio cogitandum est, non quantum illud impune pati possit, sed quantum tibi permittat æqui bonique natura, quæ parcere etiam captivis, et prætio paratis jubel (2). — Il te faut songer, non combien tu peux le faire souffrir avec impunité, mais ce que te permet sur lui la loi du bien et de l'équité; or, elle commande d'épargner même les captifs et les hommes achetés à prix d'argent. » Il faut donc les traiter avec bonté, les admettre à sa table, etc. (3). Une des plus belles pages qui soient sorties de la plume de Sénèque, c'est celle où il revendique pour l'esclave la liberté de l'âme, et où il affirme, au nom de la conscience et de la dignité humaine, que le maître ne peut pas tout commander, ni l'esclave obéir en tout. Il faut citer ce beau passage : « Errat, siquis existimat servitutem in totum hominem descendere : pars melior ejus excepta est. Corpora obnoxia sunt et adscripta dominis : mens quidem sui juris; quæ adeo libera et vaga est, ut ne ab hoc quidem carcere cui inclusa est, teneri queat, quominus suo impetu utatur, et ingentia agat, et in infinitum comes cœlestibus exeat. Corpus itaque est quod domino fortuna tradidit : hoc emit, hoc vendit. Interior illa pars mancipio dari non

(1) Arrien, l. I, c. XIII.

(2) Senec., *De Clement.*, I, 18.

(3) *Ep.* XLVII. Cette lettre est tout ce que l'antiquité a écrit de plus fort sur l'égalité.

potest; ab hac quidquid venit liberum est; non enim aut nos omnia jubere possumus, aut in omnia servi parere coguntur (1).— C'est une erreur de croire que la servitude descende dans l'homme tout entier : la plus noble partie de lui-même en est exempte. Le corps seul est l'esclave et la propriété du maître : l'âme s'appartient à elle-même; elle est si libre, si indépendante, que, même dans cette prison qui l'enferme, elle ne peut être empêchée de prendre tout son essor pour s'élever aux plus grandes choses, et s'élancer dans l'infini, compagne des célestes intelligences. C'est donc le corps que la fortune a livré au maître : c'est le corps qu'il achète, c'est le corps qu'il vend. L'âme ne peut être traînée au marché; tout ce qui vient d'elle est libre, car nous ne pouvons pas tout ordonner, et les esclaves ne sont pas forcés d'obéir à tout. » Un Père de l'Église n'aurait pas mieux dit. Les idées chrétiennes ont probablement inspiré cette admirable protestation en faveur de la conscience et de la liberté morale de l'esclave. Et c'est probablement aussi sous la même inspiration que, pour se rappeler à lui-même cette égalité, Marc-Aurèle — un maître du monde, réservé à des honneurs divins! — se sert de la comparaison d'Alexandre le Grand et de son muletier, réduits par la mort au même état (2).

Du reste, le stoïcisme et le Christianisme partaient sur ce point des mêmes principes; l'un et l'autre faisaient dériver la justice et l'égalité de la communauté d'origine divine et humaine (3); avec cette différence toutefois, que chez les stoïciens cette idée était entachée de panthéisme.

(1) *De Benef.*, l. III, 20.
(2) VI, 24.
(3) Sénèque, *Ep.* XCV.

C'est aussi des mêmes principes qu'ils tiraient leur doctrine de l'amour des hommes entre eux.

Sénèque en est la preuve : « Ecce altera quæstio, dit-il, quomodo hominibus sit utendum. Quid agimus ? quæ damus præcepta ? Ut parcamus sanguini humano ? Quantulum est ei non nocere, cui debeas prodesse ! magna scilicet laus est si homo mansuetus homini est ! Præcipiemus ut naufrago manum porrigat, erranti viam monstret, cum esuriente panem suum dividat ? Quando omnia quæ præstanda sunt ac vitanda dicam, quum possius breviter hanc illi formulam humani officii tradere : Omne hoc, quod vides, quo divina ac humana conclusa sunt *unum est : membra sumus corporis magni*. Natura *nos cognatos* edidit, quum ex iisdem et in eadem gigneret. *Hæc nobis amorem indidit mutuum*, et sociabiles fecit (1). — Voici une autre question, comment il faut vivre avec les hommes. Que faisons-nous ? quel précepte donnons-nous ? De ne pas verser de sang humain ? C'est peu de chose de ne point nuire à celui que nous devrions aider. O la belle louange à un homme, d'être doux envers un autre homme ! Lui enseignerons-nous à tendre la main à celui qui a fait naufrage, à montrer le chemin à celui qui est égaré, et à partager son pain avec un homme qui meurt de faim ? Pourquoi m'amuserai-je à déduire tout ce qu'il faut faire ou éviter, puisqu'en peu de mots je puis enseigner tous les devoirs de l'homme en cette forme ? Ce monde que tu vois, qui enferme les choses divines et les choses humaines, *n'est qu'un. Nous sommes les membres de ce grand corps*. La nature nous a rendus *tous parents* en nous engendrant d'une même matière et pour une même fin. *Elle nous a inspiré un amour mutuel* et nous a tous rendus socia-

(1) *Ep.* XCV.

bles. » Marc-Aurèle va encore plus loin ; non content de prescrire l'amour des hommes dans les conditions ordinaires, il va jusqu'à exiger l'amour des ennemis : « C'est le propre d'un homme d'aimer ceux mêmes qui l'offensent. Tu les aimeras si tu viens à penser que tu es leur parent (1). » Mais ce dernier mot nous explique le sens de ses paroles. Sénèque vient de nous dire comment il faut entendre cette parenté. Marc-Aurèle, ici comme ailleurs, a pris tout simplement l'idée chrétienne, et l'a basée sur des principes panthéistes que le Christianisme désavoue. M. Seysset n'a donc pas à craindre qu'on lui objecte, comme il le dit, que Marc-Aurèle et Sénèque ont emprunté cette doctrine au Christianisme. Il est vrai que le Christianisme revendique la théorie de l'amour des hommes entre eux, mais il répudie la base que lui donnent Marc-Aurèle et Sénèque. On peut en dire autant des textes stoïciens tirés de Cicéron, et antérieurs par conséquent au Christianisme, que M. Seysset allègue (2) pour montrer que cette fraternité cosmopolite n'est pas exclusivement propre à la doctrine chrétienne. Il y a dans Cicéron quelque chose de plus fort que tout cela, c'est son fameux *Caritas generis humani* (3), qui semble rappeler non plus seulement l'amour naturel de l'homme pour l'homme, mais qui est le terme même dont se sert le Christianisme pour exprimer ce sentiment nouveau, créé par lui, de l'amour humain fondu dans l'amour divin qui le vivifie. « Mais, dit M. Villemain, ce cri échappé de l'âme de Cicéron était démenti par les féroces conquêtes des Romains, qui, non moins inconséquents que barbares, jouissaient des blessures et de la mort de leurs gladiateurs,

(1) VII, 22.
(2) *Revue des Deux Mondes*, mars 1845. On les donne plus bas.
(3) *De Finibus*.

sur ce même théâtre où ils applaudissaient ce vers, humain plus que patriotique :

» Homo sum, humani nihil a me alienum puto (1). »

Il ne faut donc pas confondre ces idées panthéistes de cosmopolitisme et ces pressentiments isolés d'un grand esprit avec la doctrine chrétienne de la fraternité et de la charité, qui est devenue celle de l'humanité tout entière, des âmes les plus humbles comme des plus beaux génies. Quant à l'expression elle-même, chacun sait que le mot *caritas,* avant d'avoir été baptisé par le Christianisme, n'a jamais exprimé, dans sa signification païenne, qu'un sentiment purement humain, et nullement la charité telle que le Christianisme l'entend.

Les principes exagérés ou faux des stoïciens les avaient conduits à méconnaître profondément les plus saints devoirs de la famille. L'importance démesurée qu'ils accordaient à leur sage faisait qu'ils ne regardaient tout le reste qu'en vue de lui, et que quiconque ne participait pas à la sagesse n'était rien pour eux. Écoutons Diogène de Laërte : « Ils (Cassius le pyrrhonien et d'autres auteurs) l'accusent (Zénon) d'assurer, dans sa *République*, qu'il n'y a que ceux qui s'adonnent à la vertu à qui appartienne la qualité de parents, d'amis et de personnes libres ; de sorte que les stoïciens haïssent leurs parents et leurs enfants qui ne font pas profession d'être sages (2). » Nous sommes loin de la doctrine chrétienne, qui recommande la charité pour tout le monde, mais spécialement pour les proches, quelqu'éloignés qu'ils soient du bien et de la vérité. Et si l'on

(1) « Je suis homme, et rien de l'homme ne m'est étranger. »
(2) Art. *Zénon.*

objecte que Jésus-Christ exige que ses disciples portent l'amour qu'ils ont pour lui jusqu'à *haïr père et mère*, nous ferons observer que le mot haïr est employé ici par exagération, et signifie seulement le détachement du cœur, détachement qui laisse toujours subsister la charité.

Au nom de cet autre principe, que la raison est la règle unique de la conduite humaine, Sénèque croit pouvoir justifier l'exposition des enfants. Il faut voir avec quelle tranquillité, oublieuse des plus sacrés devoirs, il parle, en l'approuvant, de cette monstruosité si commune autrefois : « Portentosos fœtus extinguimus, dit-il, liberos quoque, si debiles monstrosique editi sunt, mergimus. Non ira, sed *ratio* est, a sanis inutilia secernere (1). — Nous étouffons les enfantements monstrueux ; même les enfants, s'ils sont débiles et difformes, nous les noyons. Ce n'est pas de la colère, mais de la raison de séparer des parties saines celles qui peuvent les corrompre. » Ainsi, c'est par raison qu'ils exposaient les enfants ; mais, suivant eux, agir par raison et agir conformément à la nature était la même chose ; c'était donc pour se conformer à la nature qu'ils commettaient ces crimes contre nature. On voit une fois de plus le danger de leur principe fondamental.

L'exagération de la liberté du sage, l'idée de son impeccabilité et de l'inamissibilité pour lui de la sagesse, les ont fait tomber dans de monstrueuses aberrations. Non-seulement ils ont enseigné, comme Platon, que les femmes doivent être communes, mais ils l'ont dépassé en approuvant l'inceste : « Ils croient que les sages (c'est toujours Diogène de Laërte qui parle) doivent avoir communauté de femmes, et qu'il leur est permis de se servir de celles

(1) *De Ira*, I, 15. — Epictète, par ses théories de détachement exagéré de toutes choses, y compris la femme et les enfants, pousse aux mêmes conséquences.

qu'on rencontre. Telle est l'opinion de Zénon dans sa *République*, de Chrysippe dans son ouvrage sur cet article (1). »
« Dans son livre de la *République*, il (Chrysippe) ne se déclare pas contre les mariages entre père et fille, entre mère et fils. Il ne les approuve pas moins ouvertement dans le commencement de son traité sur les *choses qui ne sont point préférables par elles-mêmes* (2). »

Et ces théories étranges ne paraissent pas avoir été chez leurs auteurs un *lapsus calami* et le résultat d'un moment d'oubli ; ils y tenaient comme à la conséquence naturelle de leurs principes, et on les leur reprochait comme telles. A ce point qu'un stoïcien postérieur, voyant le tort qui en résultait pour la secte, eut l'idée de supprimer tous ces passages et les supprima en effet. Mais il fut découvert. Voici les paroles de Diogène de Laërte : Isidore le rhéteur dit « que le stoïcien Athénodore, à qui on avait confié la garde de la bibliothèque de Pergame, biffa des livres des philosophes de la secte tous les passages dignes de censure ; mais qu'ensuite ils furent restitués lorsque Athénodore, ayant été découvert, courut risque d'être puni (3). »

On voit par là, pour le remarquer en passant, que les falsifications de quelque gravité sont impossibles ; et que, par conséquent, le pyrrhonisme historique, dont tant de gens font usage contre le Christianisme, est tout simplement une absurdité.

Les coupables excentricités dont nous avons parlé rappellent ces hérétiques qui, à des époques diverses de l'histoire de l'Église, partant d'un principe à peu près semblable, savoir, l'inamissibilité de la justice dans l'homme parfait, enseignaient que tous ses actes étaient légitimes,

(1) *Vie de Zénon.*
(2) Diog. Laërce, *Vie de Chrysippe.*
(3) *Vie de Zénon*

et qu'il pouvait faire sans péché ce que la morale réprouve chez les hommes ordinaires. La théorie de la communauté des femmes nous montre également combien le stoïcisme avait partagé les idées païennes sur leur infériorité par rapport à l'homme. Le Christianisme, qui admet cette infériorité dans une certaine mesure (1), est loin cependant de dégrader la femme; et il était réservé à sa théorie de l'égalité des âmes devant Dieu, et à son dogme de la maternité divine de Marie, de les relever de l'abjection profonde où le paganisme les avait plongées.

Venons à la morale politique et aux devoirs de l'homme envers la société. Le premier de ces devoirs, c'est, suivant le Christianisme, la soumission au pouvoir établi, quelle que soit d'ailleurs la forme sous laquelle il s'exerce. Rien n'est plus fortement inculqué dans l'Écriture que cette obligation, soit par les préceptes et les exemples de Jésus-Christ, soit par les instructions de ses apôtres. Le stoïcisme, à cause de la profession ouverte de liberté qu'il fit dans tous les temps, fut inquiété plusieurs fois, et en particulier sous les Empereurs. Épictète se crut obligé de répondre à ces accusations. Arrien nous a conservé les belles paroles qu'il fit entendre à cette occasion : « Les philosophes, dit-il, enseignent que l'homme est libre, ils enseignent donc à mépriser l'autorité de l'empereur? A Dieu ne plaise ! Nul philosophe n'enseigne à des sujets à se révolter contre leur prince, ni à soustraire à sa puissance rien de tout ce qui lui est soumis. Tenez, voilà mon corps, mes biens, ma réputation, ma famille, je vous les livre, et quand vous trouverez que j'enseigne à quelqu'un à les retenir malgré vous, faites-moi mourir, je suis un rebelle. Ce n'est pas là ce que j'enseigne aux hommes; je ne leur

(1) St. Paul. *Ephés.*, V, 22, 23, 24. — *Coloss.*, III, 18.

enseigne qu'à conserver la liberté de leurs opinions, dont Dieu les a faits seuls les maîtres (1). »

Malgré ces protestations, faites pour le besoin de la cause, et qui, par leur exagération, sentent un peu l'absorption de l'individu dans l'État, il faut avouer que leur doctrine du tyrannicide était singulièrement propre à éveiller les susceptibilités du pouvoir, qui devait en redouter l'application pour lui-même, surtout, ce qui arrivait souvent, lorsqu'en mettant la main sur sa conscience, il ne se sentait pas pur de tout reproche à l'endroit du despotisme. Loin de regarder comme un crime le meurtre du tyran, le stoïcisme y applaudissait comme à la plus belle de toutes les actions ; et ce qu'il y a de particulier, c'est que ce système, qui n'était pas populaire sous les autres rapports, l'était à Rome sous celui-ci, au témoignage de Cicéron : « Num igitur se obstrinxit scelere, si quis tyrannum occidit, *quamvis familiarem?* Populo quidem romano non videtur, qui ex omnibus præclaris factis illud *pulcherrimum* existimat (2). — Doit-on regarder comme un crime le meurtre d'un tyran, ce tyran *fût-il un ami?* Ce n'est pas l'opinion du peuple romain, qui tient cette action pour la plus belle de toutes. » On sait que Brutus réalisa cette théorie dans toute son étendue en tuant César, qui était plus que son ami. On trouverait difficilement quelque chose de plus révoltant que cet applaudissement du meurtre d'un ami par son ami, lors même que cet ami est un tyran. Je n'ai pas besoin de dire que le Christianisme anathématise ce forfait de son éclatante réprobation.

Une grave question parmi les stoïciens, c'est de savoir

(1) Arrien, l. I, xxix.
(2) *De Offic.*, l. III, 4.

si le sage doit s'occuper des affaires publiques. C'était l'opinion de Zénon, de Cléanthe et de Chrysippe. Sénèque a varié. Zénon disait : Le sage prendra part aux affaires, à moins que quelque obstacle ne l'en empêche ; comme par exemple si l'État était tellement gâté qu'il fût comme impossible de lui être utile ; ou bien si les affaires étaient en de mauvaises mains, et qu'on ne pût les en tirer. Sénèque, arguant de ces exceptions, soutient qu'il est impossible de trouver un État dont le sage puisse s'occuper : « Si percensere singulas (respublicas) voluero, nullam inveniam quæ sapientem, aut quam sapiens pati possit. Quod si non invenitur illa respublica quam nobis fingimus, incipit nobis esse otium necessarium, quia quod unum præferri poterat otio, nusquam est (1). — Si je veux passer toutes les républiques en revue, je n'en trouverai aucune qui puisse tolérer le sage, ou que le sage puisse tolérer. Aussi bien, si je ne trouve pas une république comme celle que nous imaginons, dès lors le repos devient une nécessité pour tous, puisque la seule chose qu'on pouvait préférer au repos n'existe nulle part. » Cependant, ayant fini probablement par comprendre que c'était là une maxime commode à la paresse et funeste à la société, qui se trouverait, par l'éloignement des honnêtes gens, livrée à la merci des intrigants et des incapables, il changea d'opinion dans son traité *de la Tranquillité de l'âme* : « Propitius compositus, y est-il dit, sequor Zenonem, Cleanthum, Chrysippum ; quorum tamen nemo ad rempublicam accessit, nemo non misit (2). » Cette manière de voir est plus conforme au principe des stoïciens, ou du moins d'une partie d'entre eux, rapporté par Cicéron dans ce beau passage :

(1) *De Otio Sapient.* XXXII.
(2) *De Tranquill. animi*, I.

« L'univers, selon la doctrine stoïque, est régi par la Providence des dieux. Il est, si je puis dire, la grande patrie des immortels et des hommes, et chacun est partie constitutive de ce vaste tout. De là la loi qui exige le sacrifice de notre bien-être personnel à l'utilité générale. Soumis aux lois qui placent le salut public avant le salut des particuliers, le sage, instruit de ses devoirs sociaux, aura plus à cœur le bien général de l'humanité que celui de qui que ce soit, sans excepter même le sien (1). » N'oublions point ce mot charmant de Marc-Aurèle, qui trouve ici naturellement sa place : « Ce qui n'est point utile à la ruche n'est point véritablement utile à l'abeille (2). »

Si l'individu a ses devoirs, l'Etat a aussi les siens. Dans l'idée chrétienne, le pouvoir est un service : « Qui voluerit inter vos major fieri, dit Jésus-Christ, sit vester minister. » (3) Cette parole a transformé le pouvoir. Ce n'est plus une sinécure, c'est une charge, la plus lourde de toutes, puisque c'est la charge de tous, et qui par conséquent exige un dévouement sans bornes. Marc-Aurèle est plein de cette idée. Partout il s'exhorte à remplir vaillamment sa tâche, à s'y dévouer corps et âme, sans chercher d'autre récréation : « Que tous tes plaisirs et tes délassements, se dit-il à lui-même, soient de passer d'une action sociale à une autre de même nature, en te souvenant toujours de Dieu (4). » « Révère les dieux, et rends service aux hommes. La vie est courte ; le seul avantage qu'il y ait à passer quelque temps sur la terre, c'est de pouvoir y vivre saintement, et y faire des actions utiles à

(1) Cic.
(2) VI, 54.
(3) St. Math. XX, 26.
(4) VI, 7.

la société (1). » Ces paroles sont toutes chrétiennes. Un pareil homme ne devait guère avoir de goût pour le despotisme. Aussi trouvons-nous dans ses *Pensées* ce mot digne d'un empereur chrétien : « Prends garde de te croire supérieur à toute loi, comme les mauvais empereurs (2). »

Le portrait qu'il nous a laissé de Tite-Antonin est celui d'un empereur chrétien : « Fais toutes choses en vrai disciple d'Antonin. Rappelle-toi sa constance à ne faire que des choses raisonnables, l'égalité de son humeur dans toutes les situations, sa piété, la sérénité de son visage, son extrême douceur, son éloignement pour la vaine gloire, son ardeur à pénétrer les affaires ; il ne laissait rien passer sans l'avoir examiné à fond et l'avoir conçu jusqu'à l'évidence. Il souffrait patiemment les reproches injustes qu'on lui faisait et n'y répondait jamais par d'autres reproches. Il ne faisait rien avec précipitation ; il n'écoutait point les délateurs, mais il examinait avec soin les mœurs et les actions de tout le monde. Il n'était ni médisant, ni timide, ni soupçonneux, ni pédant. On ne voyait rien de trop dans les ornements de sa demeure, de son coucher, de ses vêtements, ni sur sa table, ni dans le nombre de ses domestiques. Rappelle-toi encore son amour pour le travail et sa longue application. On était étonné de le voir rester jusqu'au soir sans qu'il fût obligé de s'interrompre pour des besoins naturels, dont les heures étaient réglées, fruit de sa sobriété. Souviens-toi de sa persévérance dans l'amitié, sans aucune variation. Il ne trouvait pas mauvais que l'on contredît avec liberté ses sentiments, et si quelqu'un proposait une meilleure idée, il en marquait de la joie. Souviens-toi enfin que son éloignement pour la

(1) VI, 30.
(2) VI, 30.

superstition égalait sa piété, et passe ta vie avec la même pureté de conscience, afin que ta dernière heure te trouve au même état que lui (1). » On sent, en lisant ces lignes, je ne sais quelle saveur de Christianisme, qui prouve que l'esprit d'en haut avait soufflé et que l'âme de l'empereur était imprégnée de l'idée nouvelle.

Ce portrait rappelle celui de saint Louis, par Fénelon. Je crois qu'on me saura gré de le rapporter ici : « Enfant de saint Louis, dit-il au duc de Bourgogne, imitez votre père ; soyez comme lui, doux, humain, accessible, affable, compatissant et libéral. Que votre grandeur ne vous empêche jamais de descendre avec bonté jusqu'aux plus petits, pour vous mettre à leur place, et que cette bonté n'affaiblisse jamais ni votre autorité ni leur respect. Etudiez sans cesse les hommes ; apprenez à vous en servir sans être lié à eux. Allez chercher le mérite jusqu'au bout du monde ; d'ordinaire il demeure modeste et reculé. La vertu ne perce point la foule ; elle n'a ni avidité, ni empressement ; elle se laisse oublier. Ne vous laissez point obséder par des esprits flatteurs et insinuants ; faites sentir que vous n'aimez ni les louanges ni les bassesses. Ne montrez de la confiance qu'à ceux qui ont le courage de contredire avec respect, et qui aiment mieux votre réputation que votre faveur. Il est temps que vous montriez au monde une maturité et une vigueur d'esprit proportionnées au besoin présent. Saint Louis, à votre âge, était déjà les délices des bons et la terreur des méchants. Laissez donc tous les amusements de l'âge passé ; faites voir que vous pensez et que vous sentez ce qu'un prince doit penser et sentir. Il faut que les bons vous aiment, que les méchants vous craignent et que tous vous estiment. Hâtez-vous de vous corriger pour tra-

(1) VI, 30.

vailler utilement à corriger les autres. La piété n'a rien de faible, ni de triste, ni de gêné ; elle élargit le cœur, elle est simple et aimable, et elle se fait sentir à tous pour les gagner tous. Le royaume de Dieu ne consiste pas dans une scrupuleuse observation des petites formalités ; il consiste pour chacun dans les vertus propres de son état. Un grand prince ne doit point servir Dieu de la même façon qu'un solitaire ou qu'un simple particulier. Saint Louis s'est sanctifié en grand roi. Il était intrépide à la guerre, décisif dans les conseils, supérieur aux autres par la noblesse de ses sentiments; sans hauteur, sans présomption, sans dureté. Il suivait en tout les véritables intérêts de sa nation, dont il était autant le père que le roi. Il voyait tout de ses propres yeux dans les affaires principales. Il était appliqué, modéré, droit et ferme dans les négociations, en sorte que les étrangers ne se fièrent pas moins à lui que ses propres sujets Jamais prince ne fut plus sage pour policer ses peuples et pour les rendre tout ensemble bons et heureux. Il aimait avec confiance et tendresse tous ceux qu'il devait aimer ; mais il était ferme pour corriger ceux qu'il aimait le plus. Il était noble et magnifique, selon les mœurs de son temps, mais sans faste et sans luxe. La dépense, qui était grande, se faisait avec tant d'ordre qu'elle ne l'empêchait pas de dégager tout son domaine. Soyez héritier de ses vertus avant de l'être de sa couronne. Invoquez-le avec confiance dans vos besoins ; souvenez-vous que son sang coule dans vos veines, et que l'esprit de foi qui l'a sanctifié doit être la vie de votre cœur. Il vous regarde du haut du ciel où il prie pour vous, et où il veut que vous régniez un jour avec lui (1). »

Du pouvoir passons à la loi. — Sénèque explique très

(1) *Lettre au duc de Bourgogne.*

bien, quoique incomplétement, le but que la loi doit avoir en vue en punissant. Je citerai ses paroles qui sont en parfait accord avec un certain courant d'idées contemporaines : « Transeamus ad alienas injurias, in quibus vindicandis hæc tria lex secuta est, quæ princeps quoque sequi debet; aut ut eum quem punit, emendet; aut ut pœna ejus cæteros meliores reddat; aut ut, sublatis malis, securiores cæteri vivant. — Passons aux offenses commises envers les autres : la loi, en les punissant, s'est proposé un triple but, que doit aussi se proposer le prince, c'est-à-dire ou de corriger celui qu'elle châtie, ou de rendre les autres meilleurs par l'exemple du châtiment, ou d'assurer la sécurité des bons en retranchant les mauvais (1). » Une loi chrétienne se propose encore un autre effet, c'est l'expiation. L'expiation du crime et l'amélioration du coupable, telles sont les deux grandes considérations morales que la loi doit avoir en vue. La théorie de l'expiation avait été admirablement exposée par Platon, qui fut, sous ce rapport comme sous tant d'autres, le précurseur, je dirai presque inspiré du Christianisme. — Mais laissons continuer Sénèque; suivant lui, pour être efficaces, les peines ne doivent pas être trop sévères : « Quant aux coupables, tu les corrigeras mieux par des peines modérées, car on prend plus de soin de sa réputation quand il en reste quelque chose d'intact. Mais personne ne ménage un nom déjà perdu ; c'est une sorte d'impunité que de ne pas donner prise à la punition... Le prince assure les bonnes mœurs dans un État, il en extirpe le vice lorsqu'il se montre tolérant, non en homme qui l'approuve, mais en homme qui n'en vient au châtiment qu'à regret et avec une vive douleur. — Ipsos (malos) facilius emendabis

(1) *De Clementia*, l. I, 22.

minore pæna; diligentius enim vivit, cui aliquid integri super est. Nemo dignitati perditæ parcit; impunitatis genus est, jam non habere pœnæ locum... Constituit bonos mores civitati princeps, et vitia eruit, si patiens eorum est, non tanquam probet, sed tanquam invitus, et cum magno tormento ad castigandum veniat (1). » Il n'approuve pas la multiplicité des supplices, parce que, d'après lui, plus les peines sont multipliées, plus les délits sont fréquents : « Præterea videbis, dit-il à l'empereur, ea sæpe committi quæ sæpe vindicantur. Pater tuus plures intra quinquennium culeo insuit, quam omnibus sæculis insutos accepimus. Multo minus audebant liberi nefas ultimum admittere, quandiù sine lege crimen fuit. Summa enim prudentia altissimi viri et rerum naturæ peritissimi, maluerunt velut incredibile scelus, et ultra audaciam positum præterire, quàm, dum vindicant, ostendere posse fieri. Itaque parricida cum lege cæperunt, et illis facinus pœna monstravit; pessimo vero loco pietas fuit, postquam sæpius culeos vidimus quam cruces. In qua civitate raro homines puniuntur, in ea consensus fit innocentiæ, et indulgetur velut publico bono. Putet se innocentem esse civitas, erit. Magis irascitur a communi frugalitate desciscentibus, si paucos eos esse viderit. Periculosum est, mihi crede, ostendere civitati quanto plures mali sint. — Tu verras, d'ailleurs, que les fautes qui se commettent souvent sont celles qui sont souvent punies. Ton père, en cinq ans, a fait coudre dans le sac plus de parricides qu'on n'en avait cousu dans tous les siècles précédents. Les enfants se montrèrent moins hardis à commettre le plus odieux des crimes tant qu'il n'y eut pas de loi contre ce forfait. Ce fut par l'effet d'une haute sagesse et d'une connaissance approfondie de la nature des choses,

(1) *Ibid* l. 1, 18.

que d'illustres législateurs aimèrent mieux le passer sous silence, comme un crime impossible et dépassant les limites de l'audace, plutôt que de montrer en le punissant qu'il pouvait être commis. Ainsi, les parricides ont commencé avec la loi, et la peine enseigna le forfait. La piété filiale fut bien compromise alors que nous avons vu plus de sacs que de croix. Dans une cité où l'on punit rarement, il s'établit un contrat d'innocence; on cultive cette vertu comme une propriété publique. Qu'une cité se croie innocente, elle le sera. On s'indigne davantage contre ceux qui s'écartent de la probité commune lorsqu'ils sont en petit nombre. Il est dangereux, crois-moi, de montrer à une cité en quelle majorité sont les méchants (1). » Il proteste ailleurs contre la barbarie des supplices. Après avoir parlé de la cruauté de certains princes étrangers, il continue ainsi : « Utinam ista sævitia inter peregrina mansisset exempla, nec in romanos mores cum aliis adventitiis vitiis et *suppliciorum* irarumque *barbaria* transisset. — Plût aux dieux que ces exemples ne se trouvassent que chez les nations étrangères, et que leur cruauté n'eût point passé dans les mœurs romaines, avec la barbarie des supplices et des vengeances (2)! » Tout le monde sait que c'est au Christianisme et à l'esprit de mansuétude qu'il a répandu dans les civilisations modernes, que le monde est redevable de l'adoucissement des supplices, et il est probable que c'est à cette source que Sénèque a puisé cette idée.

L'égalité naturelle n'existe pas seulement, d'après le stoïcisme, entre les citoyens d'une même nation, elle s'étend au genre humain tout entier. Le mot de saint Paul : « Non est barbarus neque græcus, » est stoïcien comme il

(1) *De Clement.*, l. I, 23.
(2) *De Ira*, l. III, 18.

est chrétien, quoique sa réalisation pratique soit, comme nous l'avons dit, le fait propre du Christianisme. Mais écoutons Marc-Aurèle : « Si l'intelligence nous est commune à tous, la raison, qui nous constitue des êtres raisonnables, nous est également commune; et, s'il en est ainsi, une même raison nous prescrit ce qu'il faut faire ou éviter. C'est donc une loi commune qui nous gouverne; nous sommes donc des citoyens qui vivons ensemble sous la même police, et il suit de là que le monde entier ressemble à une grande cité (1). » « Je suis, par ma nature, dit-il encore, un être raisonnable et sociable. J'ai un pays et une patrie : comme Antonin, j'ai Rome, et comme homme, j'ai le monde (2). » Cela rappelle le mot de Socrate cité par Epictète : « Il répondait à ceux qui l'interrogeaient de quel pays il était, qu'il était citoyen du monde (3). »

Les stoïciens antérieurs avaient professé la même théorie. « C'est la loi de nature, dit Cicéron, interprète ici de leurs idées, que tout homme fasse du bien à son semblable, quel qu'il soit, par cela seul qu'il est homme comme lui (4). » « La raison étant ce qu'il y a de plus excellent, et se rencontrant tout ensemble dans l'homme et en Dieu, il existe par elle entre Dieu et l'homme une société qui est la première de toutes. Ce monde est donc comme la cité commune des hommes et des dieux (5). » « Réduire l'homme aux devoirs de la cité particulière, et le dégager à l'égard des membres des autres cités, c'est rompre la société universelle du genre humain (6). » Les trois der-

(1) IV, 4.
(2) VI, 44.
(3) Arrien, l. I, c. IX.
(4) *De Offic.*, III, 6
(5) *De Legib.*, I, 7.
(6) *De Offic.*, III, 6.

niers textes que nous venons de citer sont ceux qui ont servi de prétexte à l'objection de M. Seysset, et dont nous avons parlé plus haut. Mais si l'on ne s'en tient pas à la lettre de cette doctrine, si l'on va au fond des choses, il résulte de l'ensemble des idées stoïciennes que cette raison commune, participée de tous les hommes, n'est pas autre chose que l'âme du monde, et que par conséquent, comme je l'ai dit, nous retombons dans le panthéisme.

Sénèque tire la conséquence de ces principes : c'est qu'il y a des devoirs de justice et de charité de peuple à peuple, et un droit commun des nations : « Hæc societas diligenter et sancte observata, quæ nos omnes omnibus miscet, et judicat *aliquod esse commune jus generis humani* (1). » Il était réservé au Christianisme de populariser ces idées que le stoïcisme n'avait fait qu'entrevoir, et de fonder par la charité ce cosmopolitisme universel, qui nous fait voir un frère dans chaque membre de la grande famille humaine, quelle que soit d'ailleurs la latitude sous laquelle il habite, et qui détruisant peu à peu l'antagonisme des races, tend à les rallier toutes sous un droit commun plus large et plus humain. On en a vu naguère la dernière manifestation dans une solennelle circonstance (2).

Ici se termine la première partie de notre tâche. Nous avons comparé ensemble les deux doctrines. Il ne nous reste plus qu'à parler de leur influence respective sur les esprits. Mais avant d'aborder cette partie de notre travail, arrêtons-nous un moment, et jetons un coup d'œil sur le chemin que nous avons parcouru.

Nous avons examiné le stoïcisme et le Christianisme à un triple point de vue qui embrasse toutes les grandes

(1) *Ep.* XLVIII.
(2) Le congrès de Paris, où les droits des neutres ont été reconnus et la course abolie.

questions de la philosophie. Nous attachant spécialement à la partie morale qui est le terrain propre du stoïcisme, nous avons vu les points de contact et les différences des deux doctrines relativement aux principes et aux règles qui les appliquent.

Le bien, suivant le stoïcisme, pour l'homme comme pour les autres êtres, c'est l'accomplissement de la fin; la fin se déduit de la nature; la nature de l'homme, c'est sa raison. — Le corps n'est qu'un accident et ne fait pas partie de la personne. Le devoir pour l'homme, c'est donc de vivre conformément à la raison, et d'avoir constamment une âme libre, égale et forte. Pour être libre, il doit s'affranchir de ses passions et de l'influence des choses extérieures, *abstine*, απέχου. Et comme il est plus sûr de supprimer ses passions que de les régler, il doit s'appliquer à extirper ses passions. Pour conserver l'égalité d'âme, il doit supporter avec constance tous les maux de la vie, *sustine*, ανέχου. Et pour faire l'un et l'autre, la force d'âme lui est nécessaire. De là l'απαθεια ou l'insensibilité, région sereine d'où il contemple toutes les agitations de la terre sans en être troublé :

> Si fractus illabatur orbis,
> Imparvidum ferient ruinæ. (1)

C'est l'état même de la divinité, à laquelle il participe déjà par la nature de son âme, qui en est une émanation. Il est donc égal à Dieu, à ce point de vue. Que dis-je; il est supérieur à Dieu, car Dieu est dans cet état par le privilége de sa nature, et le sage l'a conquis par la force de sa volonté. Le sage est parfait ainsi, et réalise le κοσμος. Il

(1) Horace, *Odes*, III, 3.

est roi véritablement, car il l'est de ses passions; il est riche, car tout appartient à celui qui seul sait faire usage de tout. Il est beau, car les traits de l'esprit sont fort au-dessus du visage. Il est invincible, vous pouvez enchaîner son corps, mais son âme échappe à vos fers. Il ne peut pas déchoir de cet état, et si la souffrance ou la douleur deviennent intolérables, il s'en débarrasse par la mort volontaire. Et ainsi, restant inébranlable dans le calme inaltérable de sa majesté sereine, il passe tranquillement de la vie à la mort, et va s'abîmer dans le néant, ou bien, par une absorption panthéiste, se perdre à jamais dans le sein de Dieu.

Telle est en abrégé la doctrine stoïque.

Le Christianisme, si l'on veut, part du même principe. Le bien c'est l'accomplissement de la fin; la fin se déduit de la nature; la nature, c'est non-seulement la substance spirituelle, mais aussi la substance corporelle, unies entre elles hypostatiquement. En principe, et conformément à l'ordre, la substance inférieure devrait obéir à la substance supérieure. Cependant, c'est le contraire qui arrive. Donc, désorganisation; et comme, en remontant, elle se rencontre de génération en génération et jusque dans le premier homme, désorganisation originelle. Pour agir selon la vraie nature, il faut donc redresser la nature déviée. Mais l'homme n'en trouve pas la force en lui-même; donc, nécessité d'un secours divin. Dieu lui-même nous apporte ce secours : incarnation du fils de Dieu, exemples, préceptes, sacrements, illuminations et forces intérieures. La nature viciée se redresse sous l'effort pénible de la mortification : « Si quelqu'un veut venir après moi, dit le maître, qu'il se renonce lui-même et qu'il porte sa croix (1). » Ici les deux

(1) Mathieu, XVI, 24.

doctrines se rencontrent, avec cette divergence toutefois que dans le Christianisme l'homme ne lutte pas avec ses seules forces. La lutte, courageusement acceptée, le réconcilie avec Dieu; il redevient son fils et son héritier; il est, non pas égal à Dieu, ni plus grand que Dieu, mais participant de la nature de Dieu, tout en restant son inférieur. Et après l'épreuve de cette vie, où la tentation n'est jamais au-dessus de ses forces, il entre en possession de Dieu et devient *un* avec lui, mais en gardant sa personnalité. Il ne s'absorbe pas en Dieu, parce qu'il est la créature de Dieu et non pas une émanation de sa substance, et il garde la conscience éternelle de lui-même, parce qu'ainsi le veut la sanction de la loi morale.

Tel est le résumé du Christianisme.

Apprécions maintenant les deux doctrines dans leur ensemble.

CHAPITRE X

—

Appréciation du stoïcisme et du Christianisme. — Beau côté du stoïcisme : nombreux détails de la partie morale. Côté faible : 1° défaut d'unité sous une apparente liaison. Le stoïcisme n'a point été fondu d'un seul jet. 2° Apreté farouche qui ne s'accorde pas même avec la culture morale. 3° Le stoïcisme déprend l'homme de tout, excepté de lui-même. Il le fait sa fin derniere, le divinise, et va même jusqu'à le préférer à Dieu. Inefficacité morale qui en est la conséquence.

Le stoïcisme, considéré comme système de morale, est, sous de certains rapports, une grande et belle doctrine. Partant de principes spiritualistes, d'une sévérité parfois outrée, il dégage l'âme de la matière, l'élève au-dessus des sens et s'efforce de la porter à une perfection transcendante plutôt faite pour des êtres supérieurs que pour la nature humaine. Le corps sacrifié à l'âme dans l'individu, l'individu sacrifié à la société toutes les fois que l'intérêt général est en lutte avec l'intérêt particulier; la recherche de la vertu pour elle-même, sans aucune vue d'utilité personnelle; l'immolation incessante au devoir des biens, de la vie, de l'honneur même; l'amour de la liberté, la haine de l'oppression, la constance inébranlable dans l'adversité, et jusque sous le fer du bourreau; tous ces devoirs et toutes ces vertus, retracés sous toutes les formes dans

des maximes morales diversifiées à l'infini, et coulées, pour ainsi dire, dans le bronze immortel des sentences de Sénèque, d'Epictète et de Marc-Aurèle ; tout cela sans doute est grand, et mérite une place importante dans l'histoire des doctrines philosophiques de l'humanité. A ce point de vue, il est impossible de ne pas donner une entière adhésion à l'appréciation de Montesquieu, et de ne pas redire avec lui : « Si je pouvais cesser un moment de penser que je suis chrétien, je ne pourrais m'empêcher de mettre la destruction de la secte de Zénon au nombre des malheurs du genre humain. » Mais quand on veut se faire d'une doctrine une idée exacte et impartiale, il ne suffit pas d'en voir le beau côté; il faut faire le tour de l'édifice, pénétrer dans l'intérieur, le parcourir dans tous les sens, et surtout en sonder les assises, pour voir si la solidité des fondements répond à la beauté de l'architecture. Sans cela, l'ensemble du système échappe; il perd sa vraie physionomie, et il arrive que l'on est inexact et injuste dans le jugement qu'on en porte. C'est là, pour le dire en passant, ce qui est arrivé plus d'une fois à la doctrine qui nous occupe. La plupart de ses appréciateurs ont été ses panégyristes. Préoccupés du mérite de certaines maximes morales, ils n'ont pas vu les vices fondamentaux du système. C'est le défaut ordinaire des esprits peu philosophiques ou à parti pris. Le vrai philosophe, sans négliger les détails, voit l'ensemble d'une théorie, et c'est de ce point de vue qu'il la juge. Or, il suffit de jeter un coup d'œil général sur le stoïcisme pour être frappé de trois vices radicaux qui le défigurent, et refoulent singulièrement cette admiration, sans réserve, qu'on serait tenté de lui accorder, en raison de certains détails de la partie morale.

Le premier, c'est le défaut d'unité.

Le reproche peut paraître étrange, après l'assertion directement contraire de Cicéron : « Mirabilis est apud illos

contextus rerum. Respondent extrema primis, media utrisque, omnia omnibus (1). » Et en effet, à ne s'en tenir qu'à la superficie, j'avoue qu'il existe une liaison apparente entre les différentes parties de la philosophie stoïcienne. La morale a pour but pratique de conduire l'homme au souverain bien, le souverain bien consiste dans l'ataraxie. La logique y mène le sage en l'affranchissant de l'opinion, source d'incertitude et de trouble, pour lui donner la science, une science ferme et inébranlable; enfin, la physique, achevant de détruire ces intertitudes jusque dans leur source, supprime le monde spirituel proprement dit, et l'ordre métaphysique tout entier. Elle explique toutes choses, suivant cette donnée, qu'il n'y a que des corps, dont quelques-uns seulement sont plus subtiles que d'autres; que Dieu lui-même n'est qu'un corps, et qu'il n'est pas différent de l'homme et du monde. Donc, point de comptes à rendre, partant plus d'inquiétude et plus de trouble au sujet d'un avenir incertain. La tension qui, dans la physique, produit tous les êtres, suivant son degré, est la même qui donne en logique le criterium de la vérité, et qui dans la morale crée la vertu. Assurément, tout cela se lie, et, sous ce rapport, je suis de l'avis de Cicéron. Mais il y a dans cette liaison moins de réalité qu'il ne semble au premier abord, et voici les contradictions :

Cette doctrine, où l'activité joue un si grand rôle, la met dans la matière qui n'en est pas douée, et supprime la substance spirituelle qui seule en est capable. — Elle interprète le polythéisme mythologique par la physiologie et la théologie, exegèse qui tendrait à dégager le dogme de l'unité de Dieu, et en même temps elle identifie, dans son panthéisme matérialiste, Dieu et la nature dont il est

(1) *De Finib.*, V, 28.

l'âme. — Elle met Dieu dans l'humanité, qui n'est pas autre chose que son développement, sa manifestation extérieure, et qui, par conséquent, lui est identique, et elle oblige l'homme à lui rendre des devoirs. — Elle exalte l'indépendance et la liberté, et elle enseigne que c'est Dieu qui fait tout en l'homme, les pensées et les volontés. — Elle supprime le corps, qui, suivant elle, ne fait pas partie de la personne (1), et elle n'admet que des corps. — Elle est matérialiste en métaphysique et en logique, et spiritualiste en morale. — Elle part des instincts pour s'élever en apparence à un principe supérieur de moralité, et elle revient emprunter aux instincts la règle de la morale, faisant, sans y prendre garde, un cercle qui des sens passe à la raison, et revient de la raison aux sens. — Elle prend son principe dans la sensation, et elle ôte à son sage la sensibilité. — Elle se donne, avant tout, comme une morale d'action, et elle proclame comme l'une de ses maximes fondamentale *l'abstine* qui la supprime. — Elle procède de la tension, c'est-à-dire de l'action commençant dans la matière le travail et le mouvement, l'action dans la nature et dans l'humanité, pour aboutir à *l'ataraxie*, c'est-à-dire à l'impassibilité absolue. — Elle vise à l'ataraxie, qui est pour elle l'idéal de la félicité, et elle tombe dans le désespoir (2). — Elle tend tout à la pratique, et en professant qu'elle est une science, en identifiant le savoir avec le pouvoir, elle réduit la vertu à la pure spéculation. — Elle soutient qu'il n'y a pas de milieu entre le vice et la sagesse, que celui qui est vicieux a tous les vices dans le degré le plus extrême, et elle professe qu'il y a une sagesse vulgaire, susceptible de progrès, et dont le dernier terme se

(1) Voir p. 19.

(2) Voir plusieurs endroits de Marc-Aurèle.

confond avec la sagesse absolue. — Enfin, d'une part, ell a pour maxime que la souffrance n'est point un mal, et de l'autre, elle permet le suicide pour s'en délivrer. — Telles sont les affirmations contradictoires que l'on rencontre dans le stoïcisme, et, comme on vient de le voir, sur les points les plus importants. Je demande, après cela, si j'avais tort de reprocher à cette doctrine de manquer d'unité? Cléanthe avait comparé les péripatéticiens aux instruments de musique, qui font du bruit et ne s'entendent pas eux-mêmes : ne pourrait-on pas rétorquer avec avantage la comparaison contre les stoïciens? Cicéron lui-même, dans un autre endroit, frappé de ces anomalies, n'a pu s'empêcher de leur en faire le reproche (1).

Je sais bien qu'il n'en est pas du stoïcisme comme du platonisme, par exemple : celui-ci a été fondu d'un seul jet; le stoïcisme, au contraire, a été fait de pièces et de morceaux. Zénon a fondé le système; aux idées de Zénon sont venues s'ajouter les vues particulières de Cléanthe et de Chrysippe. L'esprit de Sénèque — je passe les intermédiaires — a broché sur le tout. Sénèque était un libre penseur du stoïcisme; il se vante, à plusieurs reprises, de conserver l'indépendance de ses idées, tout en continuant la chaîne de la tradition stoïcienne. Enfin, sont venus Épictète et Marc-Aurèle, qui, eux aussi, voyant le stoïcisme du point de vue qui leur était propre, lui ont donné le tour particulier de leurs idées. Cette succession de coups de ciseaux portés à la statue par des mains différentes, explique son défaut d'unité, mais ne le justifie pas. Certes, je ne fais pas un crime aux derniers stoïciens d'avoir été plutòt des hommes pratiques que des hommes de théorie. Mais enfin, s'il y avait eu parmi eux un vrai philosophe, il aurait compris qu'il y a une étroite union entre la méta-

(1) *De Finib.*, IV, 17.

physique et la morale, et que, si l'on veut établir solidement des règles pratiques de spiritualisme, il ne faut pas leur donner pour fondément le matérialisme pur. Sénèque, celui des trois derniers qui laisse percer davantage la prétention philosophique, me paraît plutôt un rhéteur qu'un véritable philosophe; chez lui, la spéculation métaphysique est presque nulle. C'est un bel esprit qui disserte, plutôt qu'un penseur profond qui médite. On comprend d'autant moins cette pauvreté de spéculation que, dans l'origine, le stoïcisme fut une réaction contre l'épicurisme qui sapait tous les principes, et que, plus tard, il eut à combattre le scepticisme de la nouvelle académie, qui mettait en question tous les fondements de la certitude. La force des choses voulait donc qu'il fût dogmatique, et il l'a été en effet. On lui en a fait un reproche; il mérite plutôt qu'on l'en loue. Ce qu'il faut lui reprocher, ce n'est pas d'avoir été dogmatique, mais de n'avoir pas compris qu'en face de puissants adversaires, qui trouvaient un point d'appui redoutable, les uns dans les passions du cœur, les autres dans cette disposition frondeuse qui est le défaut de beaucoup d'esprits, mais qui l'était particulièrement des esprits grecs, il fallait s'appuyer sur un dogmatisme sérieux, lequel ne pouvait être tel qu'à la condition de reposer lui-même sur une métaphysique irréprochable. Le stoïcisme n'a pas compris ces choses; il a négligé le point de vue métaphysique, et voilà pourquoi il y a dans ce système un défaut d'unité palpable, qui, de prime-abord, saute aux yeux des moins clairvoyants, et compromet singulièrement son succès. — Tel est le premier et le capital vice du stoïcisme.

Le second, c'est une âpreté farouche, qui, suivant la judicieuse observation de Tennemann (1), ne s'accorde pas

(1) *Manuel*, art. *Stoïcisme*.

même avec la culture morale (1). L'exagération du précepte de l'abnégation, comme nous l'avons déjà remarqué, devait aboutir à cette conséquence. Sénèque avait entendu un peu à sa façon ce précepte fondamental de la doctrine primitive; il avait adouci les conséquences qui s'ensuivaient naturellement, et qu'il avait sans doute entendu plus d'une fois reprocher au système. Casuiste à la manche large, il avait interprété bénévolement bien des points, et accordé bien des dispenses, dont la sévère orthodoxie stoïcienne n'eût admis ni l'interprétation, ni la concession. Épictète vint après, qui rétablit le principe dans sa rigueur primitive, et le formula dans son fameux *abstine*, qui, avec le *sustine* sa contre-partie, devint la formule abrégée de la doctrine. Un professeur distingué, dans une remarquable comparaison de la morale évangélique avec les différents systèmes de morale philosophique, a très bien montré que si le second terme de cette formule exprimait une idée toute chrétienne, le premier était l'anéantissement de tout principe d'activité des sens, des passions, des penchants, de la vie sociale et de la vie de famille. Or, comme il le fait remarquer avec beaucoup de sens, une doctrine qui en est là est jugée (2). C'est le second vice du stoïcisme.

Le troisième, c'est l'orgueil. Le stoïcisme est un grand système de détachement qui déprend l'homme de tout, excepté de lui-même; c'est l'exaltation, la sublimation, la divinisation du moi; il part du moi pour aboutir au moi; son principe d'activité, c'est la force morale de la seule volonté; son but, c'est le développement exclusif de la personnalité. Le stoïcisme, au moins le stoïcisme primitif, ne

(1) .... Hæc duri immota Catonis
Secta fuit...
(Lucan., *Phars.*, c. II.)

(2) M. Bautain, *Morale de l'Evangile comparée*, etc., p. 242.

se doute pas du besoin qu'a l'homme d'une force étrangère pour faire le bien; il le nie même, et s'il a quelquefois l'air de le comprendre, c'est que le sentiment de sa faiblesse, plus fort que toutes les théories, l'oblige à le confesser. Mais ce n'est pas là le fond du système; je dirai plus, c'est une contradiction avec l'esprit même du système, qui met toujours le sage avant Dieu, et qui a l'air de ne parler de Dieu que pour l'acquit de sa conscience, sans le regarder ni comme le principe de la vertu, ni comme la sanction nécessaire de la loi morale. De sorte que le sage, en parlant de lui, n'aboutit qu'à lui, ne travaille que pour lui, ne fait le bien que pour lui, ne se perfectionne que pour lui et pour l'amour de sa propre excellence. Aussi l'orgueil stoïcien supprime Dieu comme fin dernière. L'homme n'est pas seulement l'ouvrier de ses propres destinées, il est à lui-même sa fin suprême, comme s'il était son premier principe; car entre ces deux termes, l'idée de fin et l'idée de principe, il y a une relation nécessaire et métaphysique. Il est impossible qu'un être qui est le principe premier d'un autre n'en soit pas en même temps la fin, car la qualité de premier principe suppose dans l'être qui en est revêtu la source même et la plénitude de l'être, et par conséquent l'infinie perfection. Mais l'être infiniment parfait ne peut pas être primé par un être fini et imparfait, et par conséquent il ne peut pas donner à sa créature une autre fin que lui-même; et ce n'est que par un monstrueux renversement de l'être principe à l'être contingent que celui-ci en vient à usurper la qualité de fin. Il n'en arrive là que par sa déification personnelle ou quelque chose de plus que sa déification, puisqu'il se préfère à Dieu. Sous ce rapport le stoïcisme était conséquent quand il mettait son sage au-dessus de Dieu même.

Cette tendance du stoïcisme, quand elle serait la seule mauvaise, aurait suffi pour l'empêcher d'exercer sur la

moralité humaine une action vraiment efficace. Chose singulière, en effet, que le procédé de ce système ! L'homme est malade, sa maladie est grave et invétérée, car il est atteint depuis des siècles du mal qui le travaille et qui le mine dans le plus intime de sa vie morale. Ce mal, c'est l'orgueil, et voilà que, pour le guérir, il vient par ses principes lui instiller un orgueil nouveau. En vérité, le remède est étrange, à moins que ce ne soit de l'homœopathie morale, et qu'ici, comme dans la médecine physique, on ait voulu guérir les semblables par les semblables. Mais, sur ce point, l'analogie est en défaut, et jamais l'orgueil n'a guéri l'orgueil. Le stoïcisme, par son principe même, se voit donc, et de prime abord, condamné à une radicale impuissance.

Cette conclusion est sévère, je le sens, mais elle me semble le résultat logique des principes du stoïcisme. Au reste, si quelqu'un était tenté de la trouver injuste, je le prierais de lire attentivement le jugement qu'en a porté M. Ravaisson. Après une longue et minutieuse exposition de la doctrine, mise en relief par la comparaison qu'il en fait avec les autres systèmes, et en particulier avec l'aristotélisme, M. Ravaisson conclut ainsi :

« En résumé, abandonnant la voie que la philosophie péripatéticienne avait ouverte, cherchant la cause première, soit pour chaque existence, soit pour le monde entier, non plus dans l'acte pur qui est la pensée simple et immatérielle, mais dans la tension, unité concrète de la puissance et de l'acte, par laquelle la raison se meut et se développe dans la matière et les corps, la philosophie stoïcienne a, comme la cynique, renfermé dans la nature en général, et spécialement dans l'homme, toute la divinité. Au lieu d'un principe supérieur, transcendant, duquel tout participe sans que sa pureté et son indépendance en reçoivent aucun préjudice, c'est un principe inséparable de la ma-

tière et qui n'existe qu'en mouvement dans le corps. Par là, il est vrai, l'union devient plus intime, plus forte, plus manifeste entre les êtres particuliers et cette cause première qui, dans le système péripatéticien, semblait, trop séparée d'eux, les laisser à leur insuffisance et à leur néant. La nature des choses et leurs rapports mutuels, ainsi expliqués par l'idée féconde de la force concrète, qui pénètre et contient, et circule dans les moindres parties; dans la logique, une règle de savoir, un critérium du vrai, trouvés dans l'énergie de la perception naturelle; dans la physique, tous les êtres en particulier et l'ensemble du monde expliqués d'une manière plus précise qu'on n'avait su le faire jusqu'alors par la tension du feu, esprit intérieur qui en unit les parties en un tout organisé, sympathique et solidaire avec lui-même; dans la morale enfin, le but de la vie, le vrai bien définis par la beauté, par l'harmonie et l'accord, expression de la tension constante de la raison dans l'âme : l'homme, appelé par là à une conscience toute nouvelle de sa dignité et de sa force morale, la vertu élevée jusqu'à l'héroïsme, tels furent les premiers résultats du stoïcisme.

» Mais d'abord si la cause première, si le principe de l'intelligence et de l'action n'existe que mêlé à la matière, ce n'est qu'à travers des sensations que nous pouvons le connaître. Dès lors, plus de moyen de l'atteindre en lui-même, par conséquent plus de règles absolues de savoir ni de conduite. C'est la conclusion où la nouvelle Académie réduit le stoïcisme.

» En second lieu, si en toutes choses le premier principe ne se fait connaître que par les phénomènes sensibles qui en sont la manifestation, les causes, les substances, les véritables êtres échappent à l'expérience dont on avait prétendu les rapprocher, et ne sont plus que les objets invisibles des conclusions du raisonnement. Ainsi se cons-

titue le dogmatisme dans lequel le stoïcisme et le péripatétisme dégénérés, infidèle à l'esprit de la métaphysique, viennent se rencontrer. Mais si les causes échappent à toute connaissance directe, immédiate, le raisonnement, manquant de base, ne peut pas non plus les atteindre : nul passage des phénomènes aux noumènes. C'est ce que le pyrrhonisme revient mettre en lumière. Et, resserré peu à peu dans les limites d'une étroite physique, presque uniquement appliqué aux besoins de la vie, le dogmatisme ne sait plus que rapporter les effets de différente nature, dont le monde sensible est composé, à autant de forces corporelles à la fois et inexplicables, inconnues, occultes dans leur nature, monde fantastique inaccessible à la science. Selon la comparaison des pyrrhoniens, de même qu'un archer qui tirerait dans l'obscurité et ne pourrait savoir s'il a touché le but, ce n'est plus qu'au hasard et par des conjectures arbitraires, que le dogmatisme assigne, au delà des phénomènes, leurs principes cachés.

» Enfin, la philosophie se renferme entièrement dans la sphère des phénomènes internes de la conscience morale, c'est la dernière période du stoïcisme, celles des Epictète et des Marc-Aurèle, une stérile conscience d'une intelligence et d'une volonté également abstraites et de leurs effets et de leurs causes, sans objet, sans but, sans raison, et inconnus dans leur fond et leur substance, c'est à quoi vient enfin se réduire toute la philosophie.

» En un mot, tandis que l'épicurisme rejette comme une pure fiction le principe immatériel d'action et de pensée par lequel la métaphysique péripatéticienne explique tout, le stoïcisme se contente d'abaisser ce principe à la condition de la nature, et de transformer la métaphysique en physique. Au lieu d'un assemblage de particules inertes, sans liaison les unes avec les autres, semées dans le vide par le hasard, avec le don inexplicable de se mou-

voir sans cause et sans raison, le monde du stoïcisme est un tout produit, conservé, uni dans toutes ses parties par un *esprit* de feu, loi vivante, raison séminale dont il est le développement, et qui, de métamorphose en métamorphose, par une suite continue de transformations fatales, s'élève enfin dans l'homme à la forme divine de l'intelligence et de la volonté. Mais le premier principe une fois dépossédé de l'existence indépendante et séparée que l'aristotélisme lui attribuait, et indissolublement uni avec la matière et le corps, c'est en vain qu'on s'efforce de l'en tenir réellement distingué ; rien n'en demeure bientôt qui diffère de la matière, des corps, des phénomènes sensibles, sinon un je ne sais quoi d'occulte et d'inexplicable que l'imagination seule revêt de réalité, inutile et stérile abstraction. Et lorsque, abandonnant les spéculations de la physique pour se réduire à la morale, où le scepticisme se confine, le philosophe reste enfin seul avec lui-même, dans la conscience de ses pensées et de ses volontés, ce ne peut être encore à ses yeux rien de plus qu'un phénomène, une manifestation passagère, que son orgueil s'efforce vainement d'ériger en Dieu. Que la divinité ne soit pas là toute entière, sa faiblesse, son impuissance à l'égard de ses propres pensées, le lui enseignent assez hautement. Et pourtant, au delà de cette volonté et de cette raison, objets de sa conscience, il ne lui reste pas, comme au métaphysicien, au théologien, une pensée, une activité supérieure qui en renferment l'éternel principe, rien ne lui reste qu'un substrat mystérieux et obscur, matière première qui a encore en lui sa forme la plus accomplie, germe imparfait dont il est le dernier développement, ébauche de sa misérable divinité.

» Telle est l'inévitable conclusion de cette philosophie, assemblage singulier de force et de faiblesse, de bassesse et de grandeur, si humble et si altière tout ensemble. Elle

n'a rien voulu, rien su reconnaître au-dessus de la nature et de l'humanité, au-dessus des conditions de l'existence physique; rien de supérieur au monde, à l'homme et particulièrement au philosophe. Dès lors, plus rien où le philosophe puisse trouver une règle certaine de savoir, une raison suffisante des choses; rien sur quoi il puisse fonder une science supérieure à l'expérience des sens; rien enfin sur quoi il appuie sa faible volonté, rien où elle se dirige et se termine. Au lieu de l'*ataraxie* divine, à laquelle son orgueil s'était flatté d'atteindre, il ne trouve que sujets de trouble et d'inquiétude, et sous l'impassibilité qu'il affecte, se laissent voir à la fin une tristesse et un abattement de cœur tout proches du désespoir (1). »

Cette appréciation met à nu les vices radicaux du système; elle va servir à nous guider dans l'étude de l'influence qu'il a dû exercer sur les esprits.

(1) Ravaisson, *Hist. de la Métaph. d'Aristote.*

CHAPITRE XI

—

Influence respective des deux doctrines sur les esprits. — Deux conditions de l'influence d'une doctrine : 1o que ce soit une doctrine savante; 2o que ce soit une doctrine populaire. Le stoïcisme ne réunit point ces conditions ; le Christianisme les remplit. — Influence des deux doctrines, appréciée d'après les faits. — Noms de quelques stoïciens célèbres. Pas un seul métaphysicien parmi eux. — Les deux seuls stoïciens qui aient eu l'esprit métaphysique se sont faits chrétiens : saint Justin et saint Pantène. — Trois faits qui prouvent que le prosélytisme stoïcien ne fut pas tout à fait stérile. — Influence autrement considérable du Christianisme. — Pour juger de la valeur d'une doctrine morale, il ne faut pas seulement tenir compte du nombre de ses adhérents, mais de l'efficacité régénératrice de la doctrine sur l'âme.

Posons d'abord un principe :

Toute doctrine qui prétend à la direction morale de l'humanité doit être à la fois populaire et savante. Elle doit être populaire afin d'agir sur une grande échelle et de pénétrer jusque dans les masses; elle doit être savante, pour résister à l'analyse de la science, et satisfaire les esprits philosophiques et lettrés, dont la pensée d'ailleurs, par une action lente quelquefois, mais infaillible, devient à la longue celle du peuple. Or, sous ce double rapport, le stoïcisme ne saurait soutenir la comparaison avec le Christianisme.

Le stoïcisme n'est pas un système savant. Ce qui fait la

valeur scientifique d'un système, c'est la profondeur et la justesse des vues, la liaison sévère des parties, la concordance et l'harmonie de l'ensemble. L'objet de toute philosophie étant et ne pouvant être que Dieu, l'homme, le monde et leurs rapports, toute doctrine qui prétend à un caractère systématique et savant doit présenter sur chacune de ces questions un ensemble de solutions dont la rigueur métaphysique satisfasse l'esprit le plus exigeant, et résiste au scalpel de la plus subtile analyse. Cela suppose la connaissance de la vraie nature des choses, car l'erreur sur un point amène, par la force implacable de la logique, à des conséquences qu'il n'est possible de décliner qu'en se jetant dans la contradiction, et qu'on ne peut admettre sans tomber dans l'absurde. Or, l'absurde et le contradictoire sont incompatibles avec le caractère scientifique. Les vérités éparses qui se rencontrent dans un pareil système, sans liaison nécessaire avec les principes qu'il a posés, ou sans affinité avec les conséquences qui en découlent, ne sont plus alors que des vérités empiriques, et l'empirisme est la négation de la science.

Cela ne veut pas dire qu'une doctrine ne puisse être à la fois erronée et savante; mais une doctrine erronée ne peut être savante que dans deux hypothèses : ou bien lorsque les erreurs sont en petit nombre, et n'empêchent pas d'ailleurs la coordination d'un ensemble de belles et profondes vérités qui les rachètent, et, dans ce cas, c'est à tort qu'on la qualifie d'erronée; ou bien, lorsque le système, parti de faux principes, arrive à des conséquences fausses comme lui, mais par les déductions rigoureuses d'une dialectique irréprochable; si bien que tout se tient, tout s'enchaîne, tout se suppose, et que, le principe admis, il n'est pas possible de répudier une seule des conclusions qu'on en a déduites. Dans ce cas, la science métaphysique ou morale sera fausse, il est vrai, puisque le principe est faux, *falsi*

nominis scientiæ, dit saint Paul (1); mais l'art logique subsistera, et il suffira pour donner au système au moins une apparence scientifique.

Eh bien! le stoïcisme n'a rien de ces caractères, ce n'est pas un ensemble de belles et profondes vérités. Il tolère, en commençant, la métaphysique, mais on voit qu'il ne l'aime pas; il guerroie contre elle chaque fois que l'occasion s'en présente, et il finit par la mettre de côté. Stobée nous a conservé là-dessus un mot curieux d'Ariston : il disait qu'entre les matières dont s'occupent les philosophes, les unes nous touchent de près, les autres ne nous regardent pas, et les troisièmes enfin sont au-dessus de notre portée. Ainsi, la morale nous intéresse, puisqu'elle règle notre vie; la dialectique ne nous regarde pas, puisqu'elle ne contribue en rien à notre amendement, et enfin *la métaphysique est au-dessus de nous et n'a point d'ailleurs d'utilité* (2). » Mais ce qui achève de nous édifier à cet égard, c'est l'aventure qui arriva à saint Justin et qu'il a racontée lui-même dans son dialogue avec Tryphon : « Lorsque, dans le principe, dit-il, je désirais m'initier à une doctrine philosophique, je me mis tout d'abord sous la conduite d'un stoïcien. Je restai dans sa société le temps qu'il fallait. Mais je m'aperçus bientôt que je ne faisais aucun progrès dans la science de Dieu; car lui-même n'en savait rien, et il ne jugeait pas même que cette science fût nécessaire. » « Voilà, observe fort bien M. l'abbé Freppel, à qui j'emprunte cette citation, le vice radical du stoïcisme : l'absence d'un enseignement dogmatique qui pût servir à la morale de base et de point de départ. Saint Justin la caractérise d'un mot, en disant de son stoïcien qu'il ne jugeait pas même que la

(1) I. *Tim.* VI, 20.
(2) *De Diis*, l. LXXVIII.

connaissance de Dieu fût nécessaire (1). » Ce fut la cause de la rupture de saint Justin avec le Portique.

Mais ce n'est pas tout. La doctrine stoïcienne est, comme on vient de le voir, un véritable tissu de contradictions; non-seulement la morale y contredit la métaphysique, mais les différentes parties de la morale ne s'accordent pas entre elles (2). Ces perpétuelles contradictions lui ôtent jusqu'au droit de prétendre à ce cachet savant d'une doctrine erronée dans son principe, mais logique dans ses déductions; de sorte qu'il n'a rien de ce caractère vraiment philosophique qui frappe tout d'abord le penseur, et le séduit par l'enchaînement systématique et rigoureux d'une théorie.

Voilà pourquoi le stoïcisme a eu pour adeptes peu de philosophes : il a produit des natures énergiques plutôt que des intelligences supérieures : Épictète et Marc-Aurèl étaient moins des têtes philosophiques que des caractères bien trempés. Sénèque n'était ni l'un ni l'autre ; c'était le beau parleur de la secte. Caton, Brutus et tant d'autres, ne font que confirmer cette observation. Et cependant, qu'on ne l'oublie pas, c'est cette même doctrine qui affichait dès l'abord un si grand mépris pour l'opinion, et qui prétendait donner la science à son sage, mais une science inexpugnable, où son esprit devait trouver le repos de l'ataraxie. On voit ce qu'il faut croire de cette promesse. Mais il en était ainsi de tous ces philosophes. Plus ils s'enfonçaient dans l'erreur, plus leur orgueil se flattait d'avoir trouvé la vérité; semblables aux charlatans dont chacun se vante d'avoir seul l'élixir qui guérit, ils publiaient à

(1) *Les Apologistes chrét. au IIe siècle ;* saint Justin, IVe leçon.

(2) « Les stoïciens, dit Tennemann, ne purent jamais lui donner des principes solides et une forme systématique, parce qu'ils obéissaient au principe de l'empirisme. » *Manuel*, art. *Stoïcisme.*

son de trompe que leur école possédait la vérité, et ils ne faisaient par cette prétention qu'ajouter de nouveaux noms à la liste des grands naufrages de la raison humaine. Le Christianisme seul et son divin fondateur devaient pouvoir dire avec justice : « Ego sum veritas. — Je suis la vérité. »

Aussi voyez la différence : le Christianisme, en même temps qu'il est une religion, est aussi une philosophie, mais une philosophie savante, qui réunit dans une synthèse élevée et profonde un ensemble de solutions admirées de la raison philosophique la plus avancée, quand elle est saine. Demandez au Christianisme ce qu'il pense de Dieu, de l'homme, du monde, et il vous donnera sur leur nature et leurs rapports des réponses d'une simplicité, d'une profondeur et d'une harmonie incomparables.

Qu'est-ce que Dieu ? C'est l'Être-principe, spirituel par conséquent, puisque le cachet propre de la matière, c'est la contingence; nécessaire, puisque, trouvant sa raison d'être en lui-même, il n'a pu être produit; infini, puisque la même raison qui le fait être, le fait être infiniment, et qu'on ne voit pas d'où la limite pourrait lui venir; l'Être un, puisque l'infinité et la nécessité excluent tout autre être qui le partage. Cet Être, son principe à lui-même, spirituel, nécessaire, infini, un, doit avoir une vie propre. Le Christianisme pénètre dans le mystère de cette vie : l'Être *à se* est un acte pur : esprit, son activité ne peut s'exercer que par la pensée. L'Être pense donc. Mais quel sera l'objet de sa pensée, si ce n'est lui, puisqu'il n'y a que lui ? L'Être se pense donc lui-même. Il y a donc en lui deux termes : le sujet qui pense, l'objet qui est pensé; le sujet qui engendre la pensée, la pensée qui est engendrée. Et comme la pensée en Dieu est infinie et s'étend à tout lui-même, l'objet pensé est adéquat au sujet qui pense : il est donc éternel, tout-puissant, infini comme lui, et

par conséquent substantiel et personnel, puisqu'étant infini, il doit être infiniment parfait, et qu'il est plus parfait d'être substantiellement et personnellement qu'à l'état de faculté; Dieu est un acte pur : « Pater meus usque modo operatur, et ego operor; » en lui, rien n'est en puissance, tout est en acte. Mais toutes les fois que deux termes sont en présence, il en surgit par la force des choses un troisième, qui est le rapport de l'un à l'autre. Il y a donc en Dieu un troisième terme, résultat des deux premiers, et rapport entre eux de convenance, d'harmonie et d'amour. Et ce troisième terme procède des deux autres, et il leur est égal, parce que l'amour qui les joint est infini; et il est substantiel et personnel comme eux par la raison que je disais tout à l'heure. Et si l'on demande comment il se fait qu'il y ait en Dieu trois termes et pas davantage, je réponds que c'est parce que tous les autres actes que l'on peut concevoir en lui se rapportent à ceux-là. Il n'y a rien, en effet, et il ne peut rien y avoir qui ne rentre ou dans l'être, ou dans l'intelligence, ou dans l'amour, les attributs métaphysiques se rapportant au premier, les attributs moraux au troisième, et les uns et les autres au terme intermédiaire, car le λόγος, ou la raison, est à la fois la lumière métaphysique et la lumière dirigeante. Le mystère de la vie en Dieu est donc le mystère de l'unité dans la trinité, et de la trinité dans l'unité, de l'unité de substance dans la trinité des personnes; de la trinité des personnes dans l'unité de la substance.

Voilà pour Dieu.

Qu'est-ce que l'homme? L'homme est le trait d'union de deux substances : la substance spirituelle et la substance matérielle, hypostatiquement unies. Dans sa nature spirituelle, l'homme est une image imparfaite de la nature divine. Il est comme Dieu, il pense comme Dieu; il aime comme Dieu, avec la différence du fini à l'infini, qui fait

que ce qui est substance en Dieu est simple mode en l'homme. Par la supériorité de sa nature, l'esprit doit avoir le pas sur le corps. Cela est dans l'ordre, et la hiérarchie des substances le veut ainsi. Mais, dans la réalité, c'est le contraire qui est. Il y a donc dans l'homme une désorganisation, et une désorganisation originelle, puisque, comme nous l'avons expliqué, elle se rencontre dans tous, en remontant jusqu'au premier homme. Telle est la nature de l'homme.

Dieu et l'homme sont en présence. Quels sont les rapports qui les unissent? D'abord, un rapport d'origine. L'homme, comme le monde, vient de Dieu par la création, et non pas par l'émanation. L'émanation n'est pas possible avec la trinité : la trinité constitue la vie divine, et Dieu, par conséquent, pour avoir une vie qui lui soit propre, n'a pas besoin de se développer dans le monde. La trinité donc sape le panthéisme. — En second lieu, un rapport d'obligations mutuelles. Dieu, en créant l'homme, prend l'engagement de lui donner tout ce que réclament les exigences légitimes de sa nature ; il le fait par sa Providence. L'homme, créature de Dieu, est tenu, par le fait même de sa création, à certains devoirs envers Dieu. Ces devoirs doivent être l'expression de ce qu'il est à Dieu et de ce que Dieu lui est. Dieu, en tant que créateur, est le principe de l'homme : il doit donc aimer l'homme comme son œuvre. Réciproquement, l'homme, en tant qu'œuvre de Dieu, doit aimer Dieu comme le principe de son être. Créé pour tendre à la perfection par un incessant progrès, il doit l'aimer aussi en tant qu'il est souverainement bon et infiniment parfait. Il le doit à un autre titre. L'homme tombé, par une décadence originelle, ne peut pas se relever lui-même. Son corps dominant son esprit, tandis que son esprit devrait gouverner son corps, il faut qu'il mortifie ses sens, afin de redonner la prépondérance à l'es-

prit (1). Mais sa force personnelle n'y suffit pas. Il lui faut un secours. Dieu lui mérite ce secours et le lui apporte dans l'Incarnation. De là un nouveau droit de Dieu à l'amour de l'homme. L'homme donc aime Dieu, en tant qu'être infiniment parfait, en tant que Créateur et en tant que Rédempteur.

Mais l'homme n'est pas solitaire ici-bas ; il est en société avec des êtres semblables à lui, ayant la même origine divine et humaine que lui, rachetés comme lui par le sacrifice d'un même Dieu, et réservés dans une autre vie aux mêmes destinées. De là un nouveau rapport d'amour de l'homme à l'homme, semblable au rapport d'amour qui est entre l'homme et Dieu. — L'amour est donc le résumé de ses rapports avec Dieu et l'homme, et Jésus-Christ le constatait par ces paroles : « In his duobus mandatis universa lex pendet et prophetæ (2). »

Mais l'homme est créé pour une fin ; cette fin, incomplétement obtenue dans ce monde, doit avoir sa réalisation dans l'autre. La réalisation de la fin de l'homme, intelligence et amour, c'est la possession de la vérité infinie et de l'amour infini, c'est-à-dire la possession de Dieu lui-même, et de Dieu vu face à face et intuitivement, parce que la grâce de Jésus-Christ lui a mérité l'accomplissement de ce qui n'était qu'une aspiration vague et en quelque sorte rudimentaire de sa nature, sans être un droit pour lui, ni une obligation pour Dieu (3). L'homme tout entier, le corps comme l'esprit, participe à cette fin par la résurrection, preuve incontestable que l'union du corps et de l'âme n'était pas accidentelle, mais personnelle. Et enfin, cette

(1) On voit ici la raison de la mortification. Le stoïcisme ne la donne pas, quoiqu'il l'exagère.

(2) Math., XXII, 40.

(3) Voy. Thomassin.

personnalité qui constitue la réunion du corps et de l'âme, définitivement rétablie au jour où la loi morale recevra sa sanction suprême, durera éternellement et ne se perdra ni par l'absorption en Dieu, ni par l'anéantissement.

Tel est, autant qu'un résumé rapide peut en donner l'idée, l'ensemble des solutions principales fournies par le Christianisme sur Dieu, l'homme, le monde, et les rapports qui les unissent.

On le voit, il y a là un enchaînement parfait, et pas l'ombre d'une contradiction. Le mystère s'y rencontre, il est vrai; mais le mystère même a sa raison d'être, et il est en quelque sorte rationnel. C'est à tort qu'on a prétendu qu'il renfermait une contradiction. La contradiction, c'est l'absurde, et le mystère n'est pas absurde. Il est supérieur à la raison, il n'est pas contre la raison. La raison elle-même nous oblige de reconnaître, non-seulement que Dieu est incompréhensible à l'homme, mais qu'il doit l'être, par le motif évident que le fini ne saurait comprendre l'infini. Or, le mystère n'est pas autre chose que l'incompréhensible. M. Jules Simon, dans la première édition de son livre de *la Religion naturelle*, avait avancé le contraire; il a modifié son opinion dans la préface de la troisième édition. Déjà Leibnitz l'avait démontré en réfutant les théories de Bayle (1), et Kant avait suivi Leibnitz (2).

J'avais donc raison de dire que la synthèse chrétienne avait une valeur vraiment scientifique : les faits d'ailleurs sont là pour le prouver. Une doctrine qui ravissait d'admiration des esprits métaphysiques, tels que saint Augustin, saint Thomas, Bossuet, Leibnitz, Fénelon, Malebranche,

(1) *Discours sur les rapports de la foi et de la raison.*
(2) *Critique de la religion*, IIIe partie.

une pareille doctrine est à coup sûr une doctrine savante. Et ce qui achève la preuve, c'est que depuis les temps modernes, c'est-à-dire depuis que le soleil de la vérité chrétienne s'est levé à l'horizon du monde moral, il n'y a pas eu en dehors du Christianisme un seul grand génie spéculatif.

Le Christianisme a donc le premier caractère que doit avoir une doctrine qui prétend à la direction des esprits, et le stoïcisme ne l'a pas.

Le second caractère nécessaire à une doctrine qui aspire à la direction morale de l'humanité, c'est, ai-je dit, d'être populaire.

Le stoïcisme n'est pas populaire, car il est sans entrailles. Il n'a pas d'amour pour le pauvre. Suivant lui, la pitié est un vice, et s'il permet de secourir l'indigence, il défend de compâtir à ses maux, c'est-à-dire qu'il ôte ce qui console en laissant ce qui humilie. Il nie la douleur, et il dit au malheureux que la souffrance n'est pas un mal, quand elle est la réalité la plus poignante de sa vie. Et si l'infortuné, réduit à bout par cette théorie sans âme, se débat contre l'étreinte du désespoir, il ouvre devant lui, pour le consoler des maux du temps, la perspective de l'anéantissement, de l'absorption au sein de la nature, ou tout au plus d'une permanence temporaire, dont la limite devient pour lui le sujet d'un nouveau désespoir. Ah ! de pareilles théories peuvent aller à l'homme heureux, qui jouit du présent, oublieux et insouciant de l'avenir, mais elles ne sont pas faites pour le peuple qui souffre. Il faut autre chose à la foule courbée sous sa tâche quotidienne, pour lui aider à porter avec courage le poids du jour et de la chaleur.

Ajoutez que le stoïcisme est, comme nous l'avons vu, une doctrine d'orgueil, une doctrine qui fait l'homme égal et même supérieur à Dieu. Or, malgré la vanité personnelle des individus qui la composent, la foule, avec son bon

sens, comprend très bien sa misère; et sentant sa faiblesse par une expérience journalière, elle ne croit pas du tout à sa divinité; elle regarde ébahie quiconque tente de lui persuader cette énormité, et elle finit par lui rire au nez. Aussi le panthéisme n'a-t-il jamais été populaire.

Le Christianisme, au contraire, est la religion du malheur. Il appelle à lui toutes les infortunes : « Venez à moi, vous tous qui pliez sous le fardeau de la souffrance, et je vous soulagerai (1). » Loin de borner les devoirs du riche envers le pauvre au don d'une dédaigneuse obole, il enseigne que l'aumône extérieure n'est rien sans le don de soi-même; il invente en sa faveur une vertu nouvelle et un nouveau mot pour l'exprimer, et il fait une obligation à tous d'avoir pour l'infortune les entrailles de la charité. Jésus-Christ en donne l'exemple. Il est ému en voyant les larmes des sœurs de Lazare; il pleure lui-même sur son ami; il a compassion du peuple, de ses misères matérielles et de ses misères morales, les seules, au fond, qui soient un mal véritable, et que le stoïcisme poursuivait des orgueilleux dédains de son sage. Comme il est indulgent pour la femme adultère! comme il prend la défense de la courtisane repentante! Ah! nous n'avons pas un pontife insensible à nos maux (2) : il a voulu passer par nos épreuves, et il a goûté à nos douleurs. Il a pris sur lui nos langueurs, et il a porté nos infirmités (3); et il peut dire, avec bien plus de raison que ce personnage antique du poëte :

Homo sum, humani nihil a me alienum puto (4).

(1) St. Math., XI, 28.
(2) *Ep. aux Hébreux*, IV, 15.
(3) *Isaïe*, LIII, 4.
(4) Térence.

Oui, Jésus-Christ est vraiment homme, et on le reconnaît aux entrailles de sa charité, *homo Christus Jesus* (1). Pour nous prouver cette charité d'une manière éclatante, et nous soutenir dans ce douloureux pélerinage de la vie où la croix est notre partage de chaque jour, il a voulu la porter lui-même, et y être attaché le premier. Le crucifié ! quoi de plus populaire ? Enfin, après nous avoir consolés pendant la vie en partageant nos destinées, il nous assiste encore à l'heure suprême, et sur les bords de la tombe, il enchante nos dernières douleurs par des espérances d'immortalité.

J'ai parlé de l'orgueil du stoïcisme. Le Christianisme seul a connu l'humilité. La raison en est simple : c'est que lui seul a compris notre origine et notre fin, comme seul il a pénétré le mystère de notre nature. L'effet propre de l'humilité, si l'on y réfléchit, c'est d'empêcher l'homme de se reposer en lui-même. Or, quel plus infaillible moyen d'y réussir que de lui rappeler sa création, qui suppose son néant, la fin dernière de son existence, qui est Dieu et non pas lui, et la corruption de sa nature originellement dégradée par une faute étrangère, à laquelle viennent s'ajouter les faiblesses de chaque jour. Le Christianisme seul, encore une fois a connu ces choses, lui seul les a prêchées, et il a trouvé de l'écho dans le peuple, parce que la nature humaine a compris par instinct qu'elle avait affaire à une doctrine qui avait mis le doigt sur sa plaie.

J'ajoute enfin, et c'est la raison capitale de la popularité de l'un et de l'impopularité de l'autre, que le stoïcisme n'est au bout du compte qu'une doctrine, quelque grande qu'on la suppose, tandis que le Christianisme, en même temps qu'il est une doctrine, est aussi une religion. La philosophie n'est pas l'affaire des masses ; il leur faut autre chose que de la spéculation. Le peuple — et

(1) I. *Tim.*, II, 5.

par là j'entends la presque totalité du genre humain — a besoin d'être pris par la sensibilité. C'est l'affaire de la religion, avec son culte, ses cérémonies, ses rites, ses symboles, et ce je sais quoi de mystérieux qui en fait le fond, et qui répond si bien à certains côtés du cœur humain. Une doctrine scientifique ne peut jamais être que le fait de quelques-uns; elle n'a pas de prise sur la foule qui n'a ni le loisir, ni la capacité, ni la volonté de s'en occuper. La religion, au contraire, est une prédication vivante, à la portée de tous, s'emparant du cœur par les sens et de l'esprit par le cœur et qui domine ainsi l'homme tout entier. Ça été là le grand avantage du Christianisme sur le stoïcisme. Et remarquez bien ceci : le Christianisme n'est pas seulement une religion, mais la vraie religion. En cette qualité, il dispose de la grâce, et il met à côté du précepte la force de l'accomplir. Il ne suffit pas, en effet, de connaître la loi pour l'observer : la connaissance de la loi toute seule n'est souvent, comme le dit saint Paul, que l'initiation au mal par la défense même du mal, et par suite de l'attrait naturel qui nous porte au fruit défendu, une sorte de provocation au péché. C'est par là que toutes les philosophies, même les philosophies pratiques, ont été frappées d'impuissance. La religion, au contraire, je dis la véritable, dispose dans la grâce d'un levier tout-puissant avec lequel elle peut soulever le monde, parce que sa force est la force même de Dieu. C'est là surtout qu'il faut chercher le secret de la supériorité du Christianisme. Vous demandez « d'où vient que l'Évangile se montrait fécond là où le stoïcisme était stérile ? Saint Justin l'expliquait aux Antonins. Le Christ n'était pas un sophiste, mais sa parole était la vertu même de Dieu (1). »

(1) M. l'abbé Freppel : *Les Apol. chrét. au IIe siècle*, saint Justin, IVe leçon.

Le Christianisme n'était populaire à Rome que sur un seul point, le tyrannicide. Cicéron se pose cette question : doit-on regarder comme un crime le meurtre d'un tyran, ce tyran fût-il un ami ? Et il répond : Ce n'est pas l'opinion du peuple romain, qui tient cette action pour la plus belle de toutes (1). Triste popularité, comme on voit.

Ce que je viens de dire prouve une fois de plus l'absurdité des prétentions de quelques-uns, qui ont réclamé de nos jours l'exercice du ministère spirituel en faveur de la philosophie. Je prie ces messieurs d'écouter ce qu'en pense le stoïcisme lui-même : « Que je fais peu de cas, dit Marc-Au-
» rèle, de ces petits politiques qui prétendent qu'on peut
» faire mener à tout un peuple une vie de philosophes! Ce ne
» sont que des enfants. O homme! quelle est ton entre-
» prise ! Fais de ta part ce que la raison demande; tâche
» même, dans les occasions, d'y ramener les autres, pourvu
» que ce soit sans ostentation. Mais ne compte pas pouvoir
» jamais établir la république de Platon. Sois content si
» tu parviens à rendre les hommes tant soit peu meilleurs :
» ce ne sera pas peu de chose. Quelqu'un pourrait-il
» changer ainsi les opinions de tout un peuple ? (2) » — Oui, sire, quelqu'un le peut. Mais, comme le dit fort bien votre majesté stoïcienne, ce n'est pas à un philosophe que ce pouvoir appartient, ce philosophe fût-il un empereur ; c'est à celui qui tient dans sa main, avec la volonté des autres hommes, le cœur des empereurs et des philosophes, et qui n'a qu'à vouloir pour les tourner comme il lui plaît.

— Eh bien ! cette toute-puissance d'action sur les âmes, qui n'appartient qu'à Dieu, Dieu l'a donnée au Christianisme.

(1) *De Offic.*, CXI, 4.
(2) IX, 29.

Aussi, voyez la différence :

Le stoïcisme sans doute a eu de l'influence : il en a eu en Grèce, il en a eu à Rome, il en a eu jusque chez les barbares. On connaît les noms illustres des hommes qui recueillirent la succession de Zénon : Cléanthe son disciple favori ; Chrysippe, surnommé la colonne du Portique ; Diogène de Babylone, qui, au rapport de Cicéron, fut envoyé à Rome, pendant la jeunesse de Scipion et de Lælius, comme ambassadeur avec Carnéade ; Antipater de Sidon, compté par Sénèque parmi les principaux fondateurs de la secte, *inter magnos sectæ hujus auctores* (1); Antipater de Tyr, maître de Caton d'Utique ; Panætius, ami de Scipion et de Lælius, appelé par Cicéron le prince des stoïciens, *princeps meo quidem judicio prope stoïcorum* (2) ; Posidonius d'Apamée, qui fonda une école à Rhodes et qui eut l'honneur d'y gouverner, le même qui eut pour auditeur le grand Pompée ; Archidème, qui, d'après Plutarque, passa chez les Parthes, et implanta le stoïcisme à Babylone.

A Rome surtout les stoïciens furent nombreux. Les deux Scipion et Lælius, ami du second africain, qui adoptèrent les premiers les principes de la secte, furent bientôt suivis de Caton d'Utique, de M. Brutus, le meurtrier de César, et de Varron. D'illustres jurisconsultes, tels que Rutilius Rufus, Q. Tubero, Mucius Scævola, surnommé l'Augure, qui avait appris le droit à Cicéron, et qui fut consul, embrassèrent une secte dont la gravité philosophique s'alliait à merveille avec la gravité du magistrat. Ajoutez à ceux-là Caïus et Ulpien, car le stoïcisme, avec ses principes de justice exacte et rigoureuse, était devenu une tradition parmi ceux qui faisaient leur profession de l'étude et de l'application du

(1) *Ep.* XLII.
(2) IV, *Acad.*

droit. Elle compta des écrivains célèbres, tels que Pline, Tacite, Dion Chrysostôme; un poëte, Lucain; des patriciens distingués, comme Thraseas Pætus, Helvidius Priscus, Cornutus Fronton; Musonius Rufus de Volsinium et Annæus Cornutus de Leptis, qui eurent l'honneur d'être chassés de Rome par Néron; le célèbre Galien. Ajoutez Athénodore de Tarse, Euphrate d'Alexandrie, Chærémon d'Égypte, le maître de Néron; Basilides, Q. Sextus de Chéronée, petit-fils de Plutarque, qui eut la gloire de compter Marc-Aurèle parmi ses disciples; et Arrien de Nicomédie, préfet de Cappadoce, qui fut celui d'Épictète. — Mais parmi ceux qui professèrent à Rome le stoïcisme, les plus célèbres furent, sans contredit, Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle. Ces trois hommes, d'origine si diverse, dont l'un fut esclave, l'autre précepteur et ministre d'empereur, le troisième, empereur lui-même, résument, dans leur triade illustre, tout le stoïcisme des derniers temps. Sénèque, imagination ardente, écrivain saisissant et ingénieux plutôt que penseur convaincu, stoïcien à la libre pensée, rhéteur amoureux de la pointe et de l'antithèse, homme de génie, au demeurant, ramena le stoïcisme à la pratique, et donna, sous une forme un peu déclamatoire, d'excellents principes de conduite. Epictète, l'esclave, qui n'avait vu la vie qu'à travers les privations et les souffrances de sa dure condition, en exprima les devoirs dans une sombre formule qui les résume, *sustine* et *abstine*, et comme il n'avait connu de la liberté que celle que l'homme trouve en lui-même dans l'affranchissement de ses passions et le dégagement des choses extérieures, il insista sur cette liberté, la plus désirable de toutes assurément et la plus noble, et il y mit toute la perfection du sage. Enfin, Marc-Aurèle, convaincu par l'expérience que le gouvernement de l'État est une affaire de dévouement, et qu'il exige un grand amour de l'humanité pour être porté dans son véri-

table esprit, rappela dans des maximes destinées surtout à sa direction personnelle, le devoir, pour tout homme, de se consacrer entièrement à la tâche que la Providence lui a confiée, par obéissance à sa volonté et par amour pour ses semblables, malgré l'ingratitude dont ils payent trop souvent qui les sert, et sans attendre d'autre récompense que le témoignage de sa conscience.

On remarquera que, parmi tous ces hommes, dont la plupart sont illustres et quelques-uns ont eu du génie, il n'y a pas un seul véritable philosophe, au sens où nous l'avons expliqué. L'aptitude propre des Romains était le maniement des affaires et du gouvernement plutôt que la spéculation philosophique. Au reste, il en fut de même à peu près partout. Saint Pantène et saint Justin sont peut-être les deux seuls philosophes, dignes de ce nom, que le stoïcisme ait produits, et tous deux quittèrent le stoïcisme pour se faire chrétiens. Nous n'avons plus aujourd'hui les écrits de Pantène, mais un texte de saint Jérôme autorise cette assertion : « Pantenus, stoicæ sectæ philosophus, ob præcipuam eruditionis gloriam missus est in Indiam, ut Christum apud *Brachmanas*, et illius gentis *philosophos*, prædicaret. — Pantène, philosophe stoïcien, célèbre par sa science, fut envoyé dans l'Inde pour prêcher Jésus-Christ aux *Brachmanes* et aux *philosophes* de cette nation. » Le choix de Pantène, pour parler à des philosophes indiens, dont le génie, comme on sait, est particulièrement spéculatif, suppose évidemment que Pantène était lui-même un philosophe de ce caractère. Quant à saint Justin, il suffit de jeter un coup d'œil sur son *Apologie* pour reconnaître sa valeur philosophique. Sa théorie du Verbe, renouvelée de Platon et de saint Jean, prouve le caractère métaphysique de son esprit. Par là se trouve confirmé ce que nous avons dit plus haut, que le stoïcisme n'est point une doctrine savante, et qu'il est impuissant à satisfaire

les exigences d'un esprit véritablement philosophique.

Quoi qu'il en soit, tous ces hommes illustres dont nous avons parlé ont dû nécessairement, par l'éminence de leurs talents ou de leur position sociale, exercer autour d'eux, au profit de la secte, une influence réelle. Chacun d'eux était un centre d'où les idées stoïciennes devaient rayonner à une distance plus ou moins grande, suivant la puissance particulière de son prosélytisme. Trois faits prouvent que ce prosélytisme ne fut pas tout à fait stérile. Le premier, c'est l'expulsion des philosophes, des stoïciens en particulier, renouvelée à plusieurs reprises et sous des empereurs différents. On ne frappe que ce que l'on craint. S'il n'y avait pas eu, à cette période, dans l'expansion ou dans l'intensité des idées stoïciennes, quelque chose de redoutable pour la tyrannie ou pour la paix publique, les empereurs ne s'en seraient pas occupés.

Le second, c'est l'existence, au temps d'Auguste, de deux sectes rivales fondées au sein même du stoïcisme, l'une par Ateius Capito, et qui fut nommée la secte des Sabiniens, du nom de Masurius Sabinus, son disciple; l'autre, par Antistius Labéon, et qui, du nom de Sempronius Proculus, son disciple aussi, s'appela la secte des Proculiens.

Q. Antistius Labéon était fils d'un ami de Brutus, qui, après la bataille de Philippes, termina sa vie par un suicide. Elève de Trébatius, il fut instruit dans toutes les branches de la littérature qu'on cultivait à Rome. Au milieu de la cour, il ne devint pas infidèle aux principes de liberté qu'il avait hérités de son père, et il prouva qu'il n'est pas nécessaire que l'homme de bien sacrifie l'indépendance de son caractère pour servir utilement son pays sous le gouvernement d'un prince absolu. La réputation de Labéon força Auguste à se donner au moins l'air de le distinguer. Cependant l'emploi le plus élevé auquel le juris-

consulte parvint fut celui de préteur. On prétend qu'il passait tous les ans six mois à la campagne, occupé à composer des livres, et qu'il laissa quarante volumes, dont il ne reste qu'un grand nombre de fragments insérés dans les Pandectes.

C. Ateius Capito, dont la complaisance pour l'autorité mérita la faveur d'Auguste qui, en 759, le nomma consul, écrivit un *Traité de droit pontifical*, et plusieurs autres ouvrages volumineux.

L'opposition de principes qui avait lieu entre ces deux jurisconsultes passa, comme nous l'avons dit, à leurs disciples. A l'exemple de Labéon, les Proculiens suivaient de préférence la jurisprudence ancienne. Les Sabiniens, disciples de Capito, aimaient les innovations; et pendant que leurs antagonistes interprétaient le droit dans toute sa rigueur, ils faisaient grand cas de la raison naturelle et de l'équité (1).

Quoi qu'il en soit, il faut qu'un système exerce de l'influence sur les esprits, que ses théories soient examinées, débattues, discutées, et qu'elles passionnent les intelligences, pour que les interprétations diverses qu'on en fait prétendent à une orthodoxie exclusive, et rejettent comme hétérodoxes les interprétations opposées.

Enfin, le troisième fait, c'est le témoignage de Sextus Empiricus, affirmant qu'au siècle de Marc-Aurèle, c'est-à-dire de son temps, le stoïcisme était la secte philosophique qui comptait le plus de partisans : «Plures fuisse qui stoicam sectam sectarentur, quam qui aliam quamcumque (2).

D'après tous ces faits, il est impossible de mettre en doute l'influence exercée par le stoïcisme.

(1) V. Schoël, *Littérature romaine*, t. II.
(2) Cité par Juste-Lipse, Introduction.

Mais si l'on y réfléchit, qu'est-ce que cette influence comparée à celle du Christianisme? que sont quelques âmes d'élite, qu'on peut compter après tout, en comparaison de peuples entiers dont la conquête fut un jeu de son berceau? Déjà, au temps de saint Paul, le Christianisme avait des partisans dans toutes les provinces de l'empire. Il se vante lui-même d'avoir évangélisé tout l'univers, et il félicite les Romains de ce que leur foi est célèbre dans le monde entier. Un siècle plus tard, la religion nouvelle envahissait toutes les classes de la société. On connaît le témoignage célèbre de Tertullien. Le paganisme, pressentant sa ruine, se retranchait derrière le bourreau, et versait à flots le sang chrétien. Mais il avait beau frapper, plus il prodiguait les supplices, plus il multipliait les conversions. Les chrétiens renaissaient sous le glaive comme les branches de l'arbre sous le fer qui l'émonde. Toutes les sectes s'en allaient mourant; le stoïcisme lui-même rendait le dernier souffle, et il succombait, système humain, dans une lutte impossible contre l'Esprit d'en haut. M. Villemain, dans une page éloquente, a reconnu cette impuissance et proclamé cette victoire (1).

Mais la question n'est pas là. Il ne s'agit pas de savoir lequel du Christianisme ou du stoïcisme a eu le plus de partisans, mais lequel a rendu ses partisans meilleurs. C'est ici, non pas une affaire de chiffres, mais une question de moralité. Quand le stoïcisme n'aurait eu qu'un seul adepte, s'il l'a véritablement transformé, je dis que le stoïcisme est une doctrine puissante. Au contraire, le Christianisme a beau avoir entraîné le monde à sa suite, s'il ne l'a pas rendu meilleur, il n'a fait autre chose que ce qu'a fait l'islamisme, par exemple, quoique par d'autres moyens,

(1) *De la Philosophie stoïque et du Christianisme dans le siècle des Antonins.*

et il n'a aucun droit aux hommages d'un esprit philosophique examinant les choses du faîte élevé de l'idée morale. Donc, encore une fois, la question est de savoir quelle influence les deux doctrines ont exercée sur la moralité humaine. Ici, le Christianisme répond par deux paroles : sainteté et civilisation. Le Christianisme, en effet, a exercé une double action, dont l'une a fortifié l'autre : une action particulière et une action générale. Il a attaqué l'humanité par deux côtés, par l'individu et par la société ; il a moralisé l'individu en le sanctifiant, il a transformé la société en la civilisant. Insistons sur cette double action, qui va nous révéler la vraie valeur des deux doctrines.

CHAPITRE XII

—

Comparaison des deux doctrines sous le rapport de l'efficacité morale. — En quoi consiste la vraie vertu. — Vie des philosophes stoïciens. — Aveu curieux d'Epictète. — Sénèque se vante d'avoir appliqué les principes stoïciens dans la conduite de sa vie. — Où ces principes l'ont mené. — Détails historiques.

J'ai dit et je répète que le stoïcisme avait produit des âmes énergiques, de magnanimes courages et de grands citoyens. Mais ce que je nie, c'est qu'il ait enfanté de véritables vertus. Assurément, si la vertu consistait dans la seule force d'âme ou dans le patriotisme, nulle doctrine n'aurait été plus féconde en vertus que le stoïcisme. Cette force, qu'il appelait tension, était précisément le principe du stoïcisme, et c'est par là qu'il était original. Tandis que Platon avait pris pour principe fondamental, l'*idée ;* Aristote, l'*acte pur* et supérieur de la substance séparée ; Epicure, la *sensation ;* et que le premier, identifiant la science avec la vertu aboutissait à une contemplation stérile, le second à une activité à laquelle l'homme n'avait aucune part, le troisième, à un repos voluptueux et à un état purement passif ; Zénon, cherchant un principe intermédiaire au platonisme et à l'épicurisme, et plus humain

toutefois que l'aristotélisme, avait pris, par une manœuvre habile, entre l'idéalisme et le matérialisme, et s'était efforcé de sauver la morale en lui donnant pour principe l'énergie de l'âme et la force de la volonté. Le stoïcisme, en formant des héros et de grands citoyens, put croire un moment qu'il avait réussi. Et en effet, si la vertu était l'héroïsme, son succès eût été complet. Mais la vertu n'est pas seulement cela. La vertu, je dis la vertu vraie, est la réglementation de l'homme tout entier, de son esprit, de son cœur, de ses sens, et l'accomplissement de ses devoirs envers Dieu et envers ses semblables. Toute vertu qui n'est pas tout cela est une vertu incomplète ; toute vertu qui n'a que l'extérieur de cela est une vertu fausse. Telle est la règle. Appliquez-la au stoïcisme, et vous verrez que ses vertus, quand elles ne sont pas des vertus civiques, sont des vertus fausses ou ébréchées.

Ici, nous tombons forcément dans les personnalités. La vertu n'est pas une abstraction ; elle ne se tient pas en l'air, elle est dans un sujet. Il faut donc examiner les sujets où l'on prétend qu'elle se trouve, et si nous montrons qu'elle n'y est pas, on ne devra point nous accuser de dénigrement, mais reconnaître que nous n'avons fait qu'user d'un droit nécessaire d'appréciation. Pour faire la partie belle au stoïcisme, nous allons passer en revue ceux même qu'il reconnaît pour ses plus grands hommes : Zénon, Cléanthe, Chrysippe, Caton, Brutus, Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle.

Diogène de Laërte raconte que Zénon reçut des Athéniens une couronne d'or *en récompense de sa vertu* (1). Je tourne la page et je lis : « Il ne faisait guère d'attention aux filles, et ne se servit *qu'une fois ou deux de sa servante, afin de ne point*

(1) *Vie de Zénon.*

« *passer pour haïr les femmes.* » Il avait coutume de dire que si un sage ne devait pas aimer, comme quelques-uns le soutiennent, il n'y aurait rien de plus malheureux que les femmes belles et vertueuses, puisqu'elles ne seraient aimées que des sots. C'est ainsi, dit Feller, qu'il ménageait un moyen d'apologie aux petites aventures qui ne paraissaient pas bien philosophiques. Cela ne l'empêchait pas de comparer ceux qui parlent bien et qui vivent mal à la monnaie d'Alexandrie, qui était belle, mais de faux métal. Diogène ajoute qu'il était fort avare, mais qu'il traitait son avarice de bonne économie. Ayant un jour surpris son valet pendant qu'il était à le voler, il le battit; celui-ci répliqua, conformément aux principes de son maître, qu'il était destiné à voler : « Oui, répondit Zénon, et à être battu. » Ayant fait une chute dans sa vieillesse, et s'étant cassé le doigt : « Je viens, dit-il ; pourquoi me pousser ? » et étant rentré chez lui, il se donna la mort en s'étranglant.

Cléanthe menait une vie rude, et servait pour gagner son pain; mais sous les dehors humiliés de l'esclave, il cachait quelque chose qui ne ressemblait ni à l'humilité, ni même à la modestie. Quelqu'un l'ayant appelé âne : « Je » suis celui de Zénon, répliqua-t-il, et il n'y a que moi » seul qui puisse porter son paquet. » Cléanthe, qui souffrait assez patiemment les plaisanteries de ses confrères, n'eut pas le courage de supporter la vie, il se laissa mourir de faim (1).

Chrysippe avait un esprit si délié qu'on disait communément que, si les dieux faisaient usage de la logique, ils ne pourraient se servir que de celle de Chrysippe. Il avait néanmoins plus de mémoire que d'invention, ce qui fit dire à quelques critiques que si l'on ôtait de ses écrits

(1) Feller.

ce qui appartenait à autrui, il ne resterait que du papier. Chrysippe avait de lui-même une haute idée. Quelqu'un lui ayant demandé à qui il confierait son fils, il répondit : « A moi. Car si je savais que quelqu'un me surpassât en » science, j'irais dès ce moment étudier sous lui la philo- » sophie (1). » Diogène de Laërte, qui rapporte ce trait, ajoute : « Certains auteurs condamnent Chrysippe comme » ayant mis au jour plusieurs ouvrages obscènes. Ils ci- » tent celui sur les anciens physiciens, où il se trouve une » pièce d'environ six cents versets, contenant une fiction » sur Jupiter et Junon, mais qui renfermait des choses » qui ne peuvent sortir que d'une bouche impudique. Ils » ajoutent que, malgré l'obscénité de cette histoire, il la » prôna comme une histoire physique, quoiqu'elle con- » vienne bien moins aux dieux qu'à des lieux de débau- » che (2). » Le même auteur rapporte, nous l'avons vu déjà, qu'il approuvait les mariages incestueux. Il mourut, ou d'un excès de vin avec ses disciples, ou d'un accès de rire en voyant un âne manger des figues dans un bassin d'argent.

Caton aimait le vin et s'enivrait de temps en temps. Il est vrai que, d'après Sénèque, il sanctifiait l'ivrognerie : *Catoni ebrietas objecta est, facilius efficiet, quisquis objecerit, hoc crimen honestum quam turpem Catonem* (3). Il avait une fortune princière, et cependant il employait, pour l'accroître, des moyens auxquels les spéculateurs de notre époque n'ont pas songé, je parie, tout inventifs qu'ils sont. Cet honnête homme, devant la sainteté duquel Sénèque a des extases de vénération, et qui d'après le même Sénèque valait plus que trois cents Socrate, voyant que l'orateur Hor-

(1) Diog. Laërce, *Vie de Chrysippe.*

(2) *Id.* *id.*

(3) *De Tranquill. animi*, XV.

tensius était menacé de mourir sans enfants, lui céda sa femme Marcia, quoique grosse en ce moment, — sans doute d'après les principes de Zénon sur la communauté, — et dès qu'elle fut veuve et *héritière d'Hortensius,* il la reprit (1). Il est vrai que Caton se souciait peu des femmes, et que, avec la permission des anciens philosophes, comme dit Cicéron (2), il se dédommageait de leur privation par des consolations d'un autre genre. C'est le cas de dire avec Lucain, qui ne croyait pas si bien dire.

Urbi pater est, urbique maritus (3).

On se rappelle comment il mourut.

Brutus, meurtrier de lui-même, comme Caton, avait commencé par être assassin de César. On sait ce que César lui était. Il faut lui rendre cette justice, qu'il reconnut la stérilité de la sagesse à laquelle il avait tout sacrifié, car au moment de se donner la mort il laissa s'échapper de son cœur ces vers du poëte qui renferment un douloureux aveu : « Malheureuse vertu, tu étais un mot, et moi je m'attachais à toi comme si tu avais été une réalité. »

Quant à Sénèque, je rends justice à son talent d'écrivain ; mais il m'est impossible de voir un homme vraiment moral dans l'amant de Julie, et peut-être d'Agrippine ; — la voix publique l'en accusa ; — dans ce stoïcien en paroles qui, exilé pour ses relations criminelles avec la première, mendie son appel à tous prix, et descend, pour l'obtenir, aux plus basses adulations ; dans cet homme infatué de lui-même, qui demande ses inspirations à la muse de l'élégie, pour chanter les douleurs de Cordoue, sa patrie, plus affligée de l'exil de son poëte qu'elle ne le fut

(1) Feller.

(2) *De nat. Deorum*, XXVIII.

(3) *Pharsale*, l. II.

jamais de ses plus grandes catastrophes (1); dans ce millionnaire vindicatif qui envoie en exil, pour s'enrichir encore, en le spoliant de ses biens, Suilius qui lui demandait compte du scandaleux accroissement de sa fortune (2); dans ce panégyriste sans conscience qui, pour complaire à Néron, va jusqu'à justifier le meurtre d'Agrippine; enfin, dans cet orgueilleux mourant qui, déjà les pieds dans la tombe, fait parade de son éloquence; exige que ses dernières pensées soient recueillies par la main d'un secrétaire; lègue à ses amis, à défaut de ses biens, l'exemple de sa vie; applaudit à la résolution de sa femme désolée qui veut mourir avec lui; et qui, trouvant la mort trop lente à son gré, prend du poison pour en finir.

Épictète paraît avoir eu des mœurs irréprochables (3). Toutefois, si l'on en juge d'après ses principes, sa vie a dû se régler sur cette formule : « Ne pense qu'à toi, ne vis que pour toi (4). » Sa fameuse réponse à Épaphrodite, qui vient

(1) Voici ces vers :

Corduba, solve comas, et tristes indue vultus;
    Inlacrymans cineri munera mitte meo.
Nunc longinqua tuum deplora, Corduba, vatem,
    Corduba non alio tempore mœsta magis.
Tempore non illo, quo versus viribus orbis
    Incubuit belli tota ruina tibi;
Quum geminis oppressa malis utrinque peribas,
    Et tibi Pompeius Cæsar et hostis erat.
Tempore non illo, quo ter tibi funera centum
    Heu! nox una dedit quæ tibi summa fuit;
Non Lusitanus quateret cum mænia latro,
    Figeret et portas lancea torta tuas.
Ille tuus quondam magnus tua gloria civis,
    Infigor scopulo, Corduba solve comas;
Et gratare tibi quod te natura supremo
    Adluit oceano; tardius ista doles.

(2) Suilius, dans Tacite, porte à près de 60 millions de francs les biens que Sénèque avait en Bretagne seulement. (*Ann.*, XIII, 42.)

(3) Nous avons vu que ses maximes ne l'étaient pas toujours.

(4) Feller.

de lui casser la jambe : « Je vous avais bien dit que vous me la rompriez, » ne me paraît pas de bon aloi. J'y vois l'affectation d'une constance froide et imperturbable, et je ne sais quel secret plaisir de narguer, par ce calme affecté, la violence de son maître. Jésus-Christ, comme dit Origène, n'eût pas fait cette réponse.

Enfin, Marc-Aurèle, à de grandes qualités qui rehaussent l'empereur, a joint de grands défauts qui rapetissent le sage. Le premier, c'est l'orgueil, cette passion favorite que nous retrouvons chez tous les philosophes : « Heureux, disait-il, par un retour peu modeste sur lui-même, heureux le peuple dont les rois sont des philosophes, et dont les philosophes sont les rois. » Sa femme Faustina menait, ou à peu près, la vie d'une courtisane : au lieu de réprimer ses désordres, il récompensait ses amants. Après sa mort il lui bâtit un temple, et voulut qu'on lui offrît des sacrifices. Sa superstition lui fit introduire des religions étrangères, inconnues jusque-là des Romains. Il eut le tort, en persécutant les chrétiens, de frapper des innocents et de ne pas comprendre, orgueilleux qu'il était, comme tous les sages païens, l'humilité de la croix de J.-C.

Telle est la phalange sainte et l'aristocratie morale du stoïcisme. On voit qu'elle pourrait laisser un peu moins à désirer. Si l'on m'objecte que les vices de ceux qui font profession d'une doctrine ne prouvent rien contre ses principes, et que, de ce qu'il y a eu de mauvais stoïciens, on n'est pas autorisé à conclure que le stoïcisme soit mauvais, j'en tombe d'accord; pas plus qu'on ne saurait conclure que le Christianisme est mauvais parce qu'il y a de mauvais chrétiens. Mais que dire, néanmoins, d'une doctrine qui a été à ce point stérile, de n'avoir pas produit un seul homme véritablement vertueux, ou même simplement un homme qui ait vécu conformément à ses principes? car c'est là le reproche qu'Épictète adressait aux

stoïciens de son temps, et l'aveu est précieux dans sa bouche : « Je vous assure que je désire fort voir un stoïcien ; mais si vous n'en avez point à me montrer qui soit déjà formé, au moins montrez-m'en un qui se forme. N'enviez pas ce bonheur à un homme déjà vieux qui désire voir ce grand spectacle qu'il n'a point vu jusqu'à ce jour (1). » Ce mot dit tout, il est inutile d'y rien ajouter.

Je me trompe cependant, il y a eu parmi les philosophes que je viens de nommer un homme qui a eu la prétention d'avoir vécu conformément à ses principes, et qui, pour cela même, a cru pouvoir laisser en mourant à ses amis, à défaut de sa fortune, l'exemple de sa vie : c'est Sénèque. Sénèque, qui a modifié, comme on l'a vu, le stoïcisme primitif, s'est conduit, dans la pratique, d'après l'idéal qu'il s'était tracé. Veut-on voir ce qu'a produit l'application de ses principes?

Et ici, pour qu'on n'accuse pas mon jugement d'être intéressé, je laisserai la parole à un écrivain qu'on ne soupçonnera pas de partialité en notre faveur. C'est pour moi une bonne fortune de pouvoir, en semblable occurrence, me borner à reproduire ses appréciations. Voici donc ce que dit M. Prévost Paradol dans ses articles sur Sénèque, publiés dans les *Débats* des 15 et 22 novembre 1861.

(1) Arrien, l. II, c. XIX.

CHAPITRE XIII

La théorie de l'insensibilité du sage et du mépris intérieur s'allie avec l'approbation complaisante de tous les crimes et mène à toutes fes bassesses. — Citation de M. Prévost Paradol.

« Si Sénèque n'avait pas écrit, ou si ses écrits n'étaient point venus jusqu'à nous, son nom, conservé par Tacite, flotterait entre l'indifférence et le dédain de la postérité. Elle se souviendrait, grâce à ce grand peintre, d'un précepteur de Néron, complaisant de ses premières fautes, se résignant de mauvaise grâce à ses premiers crimes, apologiste du plus grand de tous et sacrifié enfin par son élève plutôt comme un serviteur mécontent et incapable de le suivre que comme un homme de bien capable de lui résister. On se rappellerait qu'il était Espagnol et habile rhéteur, qu'il vécut huit ans dans l'exil, et qu'Agrippine le rappela pour lui confier Néron ; qu'il vit bientôt le goût du sang percer dans son élève, et retint de son mieux les premiers élans de la bête fauve; qu'il lui lâcha enfin la bride de peur d'être dévoré ; que, tout en détournant ses yeux

du carnage, il n'osa refuser sa part du butin, jusqu'au jour où, abandonnant avec terreur toutes ses richesses et obtenant du prince la grâce si enviée de le fuir, il alla vivre de fruits sauvages et d'eau courante pour éviter le poison : mais il ne pouvait tromper le fer et reçut bientôt l'ordre de mourir. Il obéit avec courage, avec noblesse et non sans quelque pompe ; il mourut enfin comme savaient mourir ceux-là même qui avaient tenté de prolonger leur vie au prix des plus viles bassesses, et qui, leur sort une fois fixé, étaient élevés, parfois transfigurés par la grande âme de Rome. On confondrait donc volontiers Sénèque parmi tant d'illustres morts, et lorsque son nom serait prononcé, on se contenterait de mettre en balance la sérénité de ces derniers instants avec sa lâche apologie du meurtre d'Agrippine, comme on met en face de la mort de Lucain ses odieuses dénonciations où il livra jusqu'à sa mère.

« Mais Sénèque a écrit des pages admirables ; il a rédigé en plusieurs traités, tous inspirés du même esprit, tous animés de la même éloquence, une sorte de code de la sagesse antique, à peine inférieur à l'immortel *Traité des devoirs* par l'élévation des pensées et par la séduction du langage. C'est l'honneur des lettres que de créer tout d'abord un préjugé favorable à celui qui a excellé dans le grand art d'instruire et de charmer les hommes. On ne peut se résoudre sans un pénible effort à ne point respecter celui qu'on admire, et nous inclinons même, comme l'enthousiaste Diderot en a donné l'exemple, à soupçonner l'histoire d'erreur ou de mensonge lorsqu'elle entame l'honneur de ceux qui nous ont nourris et échauffés de leur génie. S'il faut enfin se rendre à l'importance et à la clarté des témoignages, nous cédons à une sorte de violence que nous fait la vérité, et nous déplorons l'étrange contraste d'une belle œuvre avec une méchante vie. Mais ce contraste n'est le plus souvent qu'une apparence, et il

est bien rare qu'une lecture plus attentive ne réconcilie pas l'homme avec l'écrivain en mettant d'accord son œuvre et son histoire. Lire Sénèque par fragments, comme on le fait d'ordinaire, c'est le mal connaître et courir le risque de le mal juger. Lisez séparément tel ou tel morceau sur la clémence, sur les bienfaits, sur la colère, et vous aurez sous les yeux un moraliste comme un autre; mais un moraliste qui sait donner aux conseils de la sagesse éternelle une originalité et un éclat inaccoutumés par le choc ingénieux des mots et par le développement varié et brillant des pensées. Vous n'apprenez rien cependant par une telle lecture sur son temps ni sur lui-même, et, si vous n'êtes averti, vous pourriez en avoir détaché ainsi bien des pages sans que le siècle ni l'homme vous aient nulle part apparu. Lisez-le au contraire d'un bout à l'autre, tournez l'une après l'autre ces feuilles chargées d'une tristesse éloquente, et vous ne tarderez guère à voir se dresser devant vous l'effrayante image de ces maîtres avides de sang sous lesquels Sénèque parlait à ses contemporains, avec un sentiment de la réalité auquel nos faibles émotions ne sauraient atteindre, de la constance du sage et de la brièveté de la vie. Vous le verrez enfin lui-même, et, au milieu des plus belles maximes, il laissera échapper, en quelques mots furtifs, l'explication et l'aveu de ses faiblesses.

« . . . . Le détachement est partout dans Sénèque, et, pour qui veut s'y laisser prendre, rien ne ressemble plus au détachement du parfait chrétien que l'indifférence qu'il recommande à son sage. Mais si les sentiments sont analogues dans leurs résultats, ils diffèrent profondément dans leur cause, et la source n'en est point également élevée. Ce n'est pas la vue du ciel qui force le sage de Sénèque à détourner les yeux de la terre; c'est l'horreur de la terre elle-même, c'est le fléau qui en empoisonne tous les biens,

qui en flétrit tous les plaisirs. Ne voyez point en lui un contemplateur mystique entraîné loin du monde par l'amour des choses éternelles ; c'est plutôt le riche citoyen de quelque grande ville ravagée par la peste, errant avec indifférence au milieu des tentations les plus douces, parce qu'il craint d'attacher inutilement son cœur à des biens trop fragiles, parce qu'il est hanté par l'image constante de la mort et de la douleur. Qui a parlé mieux que Sénèque de la brièveté de la vie, mais qui a vu trancher plus que lui d'un coup brusque et inique le fil de l'existence humaine ? Qui a mieux démontré le néant des richesses, mais qui a vu plus que lui de somptueuses dépouilles courir de main en main portant la mort avec elles à leurs tremblants possesseurs ? Lui-même en était comblé et fléchissait sous ce poids redoutable. Ne lisons pas, de grâce, comme des lieux communs de morale, ces pages d'une réalité si terrible où il veut nous apprendre le néant de tout ce qui émeut et caresse ici-bas le cœur de l'homme. Ce néant se démontrait tout seul par d'incessants exemples, et ce prédicateur philosophe n'avait pas besoin d'évoquer l'enfer, on le voyait tout grand ouvert à ses côtés.

« Souvent, dit-il, dans les matinées de l'amphithéâtre, nous rions, tranquilles spectateurs, au combat d'un ours et d'un taureau enchaînés ensemble qui, après s'être tourmentés l'un l'autre, tombent sous le bras qui leur garde le dernier coup. Ainsi faisons-nous ; chacun harcèle son compagnon de chaîne, et vainqueur comme vaincu est, pour ce matin même, destiné à périr. Ah ! que le peu de temps qui nous reste s'écoule paisible !... nous n'aurons pas regardé derrière nous, et, comme on dit, tourné la tête, que la mort sera là. » Rien ne dure ici-bas, et, par suite, rien ne vaut, rien ne compte, excepté la sagesse. Mais quelle sagesse ? C'est, à proprement parler, l'indifférence, et l'idéal du sage de Sénèque, c'est de se rendre

insensible au point de devenir invulnérable. Il n'a plus rien à désirer s'il a étendu entre la douleur et lui cet impénétrable bouclier de la sagesse. Il est comparable alors au diamant qui use le fer, au corps incombustible qui fatigue la flamme, au solide rocher qui décourage les flots. Rien ne l'atteint plus dans cette inexpugnable retraite qu'il s'est faite au dedans de lui-même ; nulle menace, nulle injure, nulle humiliation ne peut l'y blesser : il peut tout mépriser. Voilà le sage de Sénèque. Ne semble-t-il pas ainsi établi assez au-dessus des affaires humaines et des sentiments humains pour être à l'abri de toute faiblesse? On est d'abord tenté de le croire, et l'on se trompe. Nous allons découvrir sans trop de peine le chemin couvert, le sentier caché que le sage s'est ménagé pour descendre de ces hauteurs dans la plaine, pour s'y assurer de son mieux l'existence et la paix, et pour éviter, sans trop manquer à la logique, tout ce qui peut s'éviter parmi les grands périls. C'est ce sentier qui a conduit le sage Sénèque jusqu'à des lâchetés dont le souvenir charge éternellement sa mémoire. Entrons-y à sa suite, et nous ne tarderons pas à reconnaître que lorsqu'il s'agit de maintenir contre une force accablante ce faible souffle, cette flamme sacrée qui s'appelle la dignité de l'âme, la sagesse la plus raffinée reste encore au-dessous de la sublime folie de la croix ou du simple point d'honneur des barbares.

« Voyons donc où nous conduit l'invulnérabilité du sage de Sénèque. S'il est invulnérable, ce n'est point qu'il ne soit jamais attaqué, c'est qu'il a touché l'idéal de la sagesse et s'est rendu insensible aux injures. Avec quelle fierté Sénèque s'étend sur cette salutaire insensibilité du sage ! « Rien de si sacré dans la nature, dit-il, qui ne rencontre un profanateur; mais ce qui offre un caractère céleste n'en habite pas moins une sphère sublime, encore que des impies dirigent contre une grandeur qui les dé-

passe des coups inutiles. Nous appelons invulnérable non ce qui n'est point frappé, mais ce que rien ne blesse. » Le sage est donc séparé du reste du monde par un trop grand intervalle pour sentir aucune atteinte; les efforts des puissants de la terre expirent à ses pieds comme des projectiles lancés dans l'espace. Ce sont, dit-il quelque part, des flèches pointées contre le soleil, des chaînes jetées sur la mer. Le sage ne peut sentir ni les injures de la fortune ni celle des hommes puissants qui ne sont que les instruments de la fortune. Il souffrira tout comme il souffre les rigueurs de l'hiver, l'intempérie du ciel, les chaleurs excessives, les maladies. C'est cette invulnérabilité mise à l'épreuve qui est son triomphe. Il se peut comparer alors au lutteur des jeux sacrés qui est vainqueur parce qu'en fatiguant les bras qui le frappaient il a lassé tous les assauts. Ces assauts d'ailleurs se confondent tous dans le néant, qu'ils viennent de la nature ou des hommes; la raison ne peut, en effet, nuire au sage; il n'a jamais affaire qu'à la folie, qui l'attaque sous des aspects divers. Jamais il ne fera donc au méchant l'honneur de croire que la raison ait conseillé un seul de ses actes. Que le méchant s'agite à son gré, il n'offensera pas plus le sage qu'un enfant n'offense sa mère en l'atteignant au visage ou en dérangeant ses cheveux, qu'un malade en délire n'outrage son médecin par ses emportements. En vain les hommes diffèrent, le sage les estime tous pareils en ce que leur folie est égale. Il lui est donc indifférent que ce soit de celui-ci ou de cet autre que parte l'injure. S'il s'abaissait à de telles distinctions, jouirait-il de la sécurité, qui est son trésor? Il se gardera bien de tirer vengeance d'une insulte; ce serait en honorer l'auteur.

« La force et le poids de l'injure touchent d'ailleurs aussi peu le sage que le point plus ou moins élevé d'où elle est partie. Il n'est pas pour lui de grandes ou de petites in-

jures. Il peut être contraint d'essuyer ce qu'on peut imaginer de plus révoltant pour une âme bien née; mais vous mesurez ces extrémités sur votre faiblesse, et calculant jusqu'où irait votre patience, vous placez un peu plus loin le terme de la patience du sage; vous vous trompez, sa vertu est établie sur les confins d'un autre monde et n'a rien de commun avec la vôtre. Dire qu'il supportera ceci et non cela, emprisonner une telle grandeur dans vos limites arbitraires, c'est mal raisonner et mal conclure. Le sage supportera tout sans rien ressentir, et c'est en cela surtout qu'il est voisin des dieux : à la mortalité près, il est leur pareil. Mais ce rang divin qui le fait insensible à tous les outrages ne le rend pas inaccessible au doux plaisir des dieux, au plaisir de la vengeance. S'il dédaigne, il est vrai, de se venger de peur de paraître compter pour quelque chose l'insulte et l'insulteur, il n'est point fâché qu'une âme moins sublime, et partant plus irritable, se fasse un jour ou l'autre le vengeur de tous. » Ce sera une consolation que de savoir qu'il se trouvera certainement quelqu'un qui châtie le provocateur, le superbe, d'où nous est venue l'injure : car de tels êtres n'épuisent point leur fiel sur un seul ni en un seul coup. »

« Voilà toute la théorie de Sénèque sur la constance du sage; qui ne voit où elle mène? Cette puissance injuste contre laquelle il importe que l'âme puisse se roidir pour rester pure, on la considère comme un fléau naturel irrésistible, mais impuissant à blesser le sage, et cette distinction une fois établie, l'on met toute sa vertu non pas à lui faire obstacle, mais à le subir en le méprisant. Séjan, Néron, Caligula deviennent des maladies auxquelles le sage n'a rien à opposer qu'une patience dédaigneuse et sans bornes. Quoi qu'il puisse voir ou endurer par leur ordre, tout souffrir et ne point s'émouvoir est sa suprême science. Il vit au milieu d'insensés, de malades en délire,

placés à ses côtés ou au-dessus de lui pour l'éprouver, et, une fois qu'il les a élevé au rang d'instruments de la fortune et qu'il a honoré leurs caprices du nom de fléaux, il ne voit plus dans ce qui peut lui venir d'eux aucune souillure. Quelle nuance, Sénèque, pourrez-vous saisir dans la pratique, entre cette patience, secrètement contente et fière d'elle-même, et la plus lâche servitude? Parce que Néron ne sera plus à vos yeux qu'un fou, un enfant, un malade ; parce que vous verrez au plus profond de votre âme et à l'abri de ses regards, les humiliations dont il vous abreuve, les crimes dont il vous fait le passif instrument ou le complice, expirer sous votre dédain au pied de votre sagesse, vous ne cesserez point de vous croire pur en les acceptant d'un front docile, et cette vertu spéculative, toute entre Dieu et vous, vous dispensera de la vertu véritable ! N'a-t-il donc point dit vrai cet interlocuteur que vous vous opposez à vous-même et que vous croyez réfuter au début de ce *Traité de la constance du sage :* « Avec vos airs si fiers et si sourcilleux, vous redescendez aussi bas que les autres, et vous n'avez changé que le nom des choses. »

« Éternelle faiblesse du cœur humain ! merveilleuse perpétuité des mauvaises raisons qu'il se donne à lui-même, lorsqu'en fléchissant vers le mal sous le poids d'une force accablante, il veut se convaincre qu'il n'a point failli ! On a vu dans le Christianisme une secte singulière qui, par un raffinement analogue, allait chercher, elle aussi, dans un mépris exagéré pour le corps, le droit de n'attacher aucune importance à ses souillures. Pendant que l'âme était tout en Dieu, elle prenait plaisir à tenir peu de compte des mésaventures de sa misérable enveloppe, et considérait même comme des humiliations salutaires les chutes profondes auxquelles on la laissait exposée. Tout devenait pur, pourvu que l'âme fût pure, et on se laissait glisser jusqu'au dernier

abaissement dans son corps pour s'en mieux dégager, pour se relever plus haut par un divin élan de l'âme. Mais les ravissements mystiques de cette secte n'étaient qu'une corruption du Christianisme, comme le stoïcisme contemplatif et complaisant de Sénèque n'est qu'une corruption du stoïcisme véritable.

« Le parti du philosophe une fois pris, la pureté intérieure de l'âme, ou, pour mieux dire, le défaut de consentement intérieur au mal une fois mis à la place de la vertu, le sage une fois établi par l'élévation intime de son âme au-dessus de toutes les souillures et pouvant impunément les traverser toutes, la conduite de Sénèque et son langage, ses actes et ses maximes, ses traités et ses discours, sa gloire et sa honte, tout s'explique avec assez de clarté pour dissiper la contradiction apparente de ses œuvres et de sa vie. Ses œuvres même nous offrent à chaque pas l'application sincère et presque naïve de ses principes. Souffrir le mal pour éviter un plus grand mal, bien vivre avec le prince pour échapper à ses coups, ruser, fuir ou se coucher immobile devant la toute-puissance injuste comme devant un ouragan ou une bête fauve, ne transiger jamais au dedans, mais transiger sans cesse au dehors, telle est la morale pratique que Sénèque nous conseille, en la relevant de temps à autre par les beaux mouvemens d'éloquence, dans ces curieux traités qui sont tous, à divers degrés, ce que nous appellerions aujourd'hui des traités pour la préservation personnelle : « Tant que
» rien ne nous semble assez intolérable, dit-il, pour nous
» faire rompre avec la vie, sachons en toute situation re-
» pousser la colère fatale à ceux qui servent sous un
» maître; elle ne peut par l'indignation qu'accroître nos
» tourments. Le poids de l'esclavage se fait d'autant plus
» sentir qu'on le souffre avec plus d'impatience. L'animal
» qui se débat dans le piége le resserre davantage; l'oi-

» seau ne fait qu'étendre sur son plumage la glu dont il » travaille à se dépêtrer. Point de joug si étroit qui ne » blesse moins une tête soumise qu'une tête rebelle. L'u- » nique allégement des grandes peines, c'est de savoir » pâtir et obéir à la nécessité. » Voulez-vous maintenant voir à l'œuvre, dans une circonstance lugubre, ces prudentes maximes, et voir en même temps un exemple de ce qui ne paraît point encore intolérable au sage, lisez cette autre page détachée, elle aussi, du *Traité de la Colère :*

« Aux insolences des puissants oppose un front serein et non pas seulement la patience : ils recommenceront s'ils croient t'avoir blessé. Tout le monde connaît le mot de cet homme qui avait vieilli à la cour des rois. On lui demandait comment il était parvenu à un si grand âge, chose bien rare en pareil lieu : « En recevant des affronts, dit-il, et en remerciant. » Souvent, loin qu'il soit utile de venger l'injure, il est dangereux de paraître la ressentir. Caligula, choqué de la recherche qu'affectait dans sa mise et dans sa coiffure le fils de Pastor, chevalier romain distingué, l'avait fait mettre en prison. Pastor demanda la grâce de son fils ; le tyran, comme averti de le faire périr, ordonne à l'instant son supplice. Cependant, pour ne pas tenir rigueur au père, il l'invite à souper le jour même. Pastor arrive ; aucun reproche ne se lit sur son visage. Après avoir chargé quelqu'un de le surveiller, César le prie de boire à la santé du prince dans une large coupe ; c'était presque lui offrir le sang de son fils : l'infortuné avale courageusement jusqu'à la dernière goutte. On lui passe parfums et couronnes ; l'ordre est donné de voir s'il acceptera : il accepte. Le jour qu'il a enterré ou plutôt qu'il n'a pu enterrer son fils, il prend place, lui centième, au banquet du maître ; et le goutteux vieillard boit comme à peine il convient de boire à la naissance d'un héritier.

Pas une larme, pas un signe qui permît à la douleur de percer; il soupa comme s'il eût obtenu la grâce de la victime. Pourquoi, dis-tu, tant de bassesses? — Il avait un second fils. »

« Ne vous y trompez point, philosophe, il y a toujours un second fils. On peut donner divers noms à cet intérêt suprême qui fait tout subir, en contenant ou plutôt en faisant reculer pas à pas soit les soulèvements de notre nature, soit l'intérêt de notre dignité; mais on le retrouve toujours et partout. Souffrons cela d'abord, cela ensuite, puis cela encore; mais le danger n'est-il pas toujours croissant, la nécessité toujours plus pressante? Au nom du ciel, où s'arrêter? Voyez Sénèque. Pourquoi reste-t-il à la cour après que Néron a fait entendre ses premiers rugissements, après qu'il a trahi sa soif de sang et de rapines? « Sénèque, s'écrie Diderot, ne devait-il pas rester à la cour pour l'empire, pour sa famille, pour ses amis, pour nombre de bons citoyens? N'y avait-il plus, même après le meurtre d'Agrippine, de bien à faire pour un homme éclairé, ferme, juste, chargé d'un détail immense d'affaires?... » Diderot, vous le voyez, ose bien dire « après le meurtre d'Agrippine »; à plus forte raison approuverait-il Sénèque de rester à la cour avant ce grand coup, pendant ces jours encore douteux où Néron, romanesque et excessif dans ses accès de générosité comme dans ses fureurs, parlait si volontiers de ne plus condamner les criminels à mort et d'abolir tous les impôts, parce qu'on venait d'abuser du meurtre et du pillage. L'espoir d'être consulté, voilà donc ce qui retient d'abord Sénèque auprès de Néron, à la satisfaction de sa propre conscience et aux applaudissements de Diderot.

« Soit; mais, ce premier pas franchi, quelque chose de plus est nécessaire. Votre prince est ardent et impérieux, il va jeter le désespoir et la honte dans les plus nobles

familles; voulez-vous vous charger de ses plaisirs? Qu'à cela ne tienne, répond le sage : « Si le tyran demande, comme cadeaux d'un grand prix, des artistes, des courtisanes, de ces choses qui peuvent amollir son humeur féroce, volontiers les lui offrirai-je. » Il prend tout cela sans s'adoucir; il tue enfin et vous offre en don une part du pillage : refuserez-vous? « Il ne m'est pas toujours permis de dire : *Je ne veux pas*, répond le sage ; il est des cas où il faut recevoir malgré soi. Un tyran cruel et emporté me donne; si je dédaigne son présent, il se croira outragé; puis-je ne pas accepter? Je mets sur la même ligne qu'un brigand, qu'un pirate, ce roi qui porte un cœur de brigand et de pirate. Que faire? Voilà un homme peu digne que je devienne son débiteur. Quand je dis qu'il faut choisir son bienfaiteur, j'excepte la force majeure et la crainte, sous laquelle périt la liberté du choix. Si la nécessité t'ôte le libre arbitre, tu sauras que tu n'acceptes point, que tu obéis. » Vous êtes donc comblé d'odieux bienfaits; vous avez touché le prix du sang; prenez garde qu'il ne faille le payer quelque jour.

« Ce jour arrive ; il vient comme le jour du jugement, comme un voleur. Voici que votre prince a tué sa mère; il a besoin d'un discours, d'une élégante apologie, de l'autorité de votre parole et de votre nom. Céderez-vous? Cette fois, ce n'est plus Sénèque lui-même, c'est Tacite qui nous donne la réponse. Il est là cet immortel discours où, entre autres accusations contre la mémoire d'Agrippine, brille ce trait hardi, trait de génie dans ce genre de littérature, dont la grande, l'unique affaire est de rendre la victime odieuse à la multitude : « *Dissuadebat congiarium et donativum :* elle désapprouvait les distributions de vivres faites au peuple et les gratifications accordées à l'armée. » Voilà ce que devient l'éloquence du sage à la cour de Néron; et l'honnête Diderot, de parti pris et nullement

par bassesse d'âme, l'en justifie : « Qu'est-ce que Néron exigeait de Sénèque? dit-il; de louer le parricide? Non; mais de prévenir les suites funestes d'un crime commis en peignant au Sénat et au peuple une femme ambitieuse, telle qu'était Agrippine. La tentative du vaisseau était connue; quoi de mieux à faire que de la pallier, en l'imputant à la fortune de Rome; Agrippine était morte; quoi de mieux à faire que d'en accuser sa propre fureur?... » Ah! les pauvres subterfuges! J'aime mieux le pompeux sophisme de Sénèque; j'aime mieux relire le *Traité de la Constance du sage*; j'aime mieux me le figurer ne voyant pas même, ou prétendant ne pas voir cette boue et ce sang qui le couvrent, parce qu'il est le sage, parce qu'il est invulnérable, parce que les violences d'un fou ou les caprices d'un tyran ne peuvent l'atteindre, parce qu'il est sûr enfin du bon état de sa conscience et de son mépris superbe pour l'indigne maître auquel il n'a rien daigné refuser. Voilà le faux stoïcisme dans toute sa grandeur et dans toute sa misère; à quoi bon le défigurer?

« Il ne suffit point cependant d'avoir servi Néron jusque-là, il faut être toujours prêt à le servir; il faut le faire de bonne grâce, avec une sorte d'allégresse et s'y livrer corps et âme. Sénèque était, sans aucun doute, un gauche et lent serviteur; il accordait sa complicité à la prudence et non pas à l'attrait du meurtre ou du plaisir; il était l'apologiste embarrassé et non pas le hardi et heureux compagnon des grands crimes. Ajoutez que Néron était un lettré, que la sublime doctrine du mépris intérieur, justifiant et couvrant la docilité du dehors, n'avait pour lui rien d'impénétrable; que son regard railleur en avait dû toucher le fond, et que cette prétention hautaine de tout endurer sans rien sentir devait lui paraître d'une ridicule insolence. Aussi l'inutile et importun Sénèque, qui d'ailleurs avait fait son office, voit-il bientôt s'approcher l'om-

bre de la mort. Il jette tout pour fuir plus vite et se garde de son mieux du poison; mais un mot l'avertit de renoncer à l'espérance. Il meurt donc, n'ayant rien gagné, après tout, à tant d'éloquentes finesses, si ce n'est d'avoir assez retardé sa fin pour s'être donné le temps de perdre l'honneur.

» L'honneur! voilà ce qui manque en définitive à la vie de Sénèque, et nous ne pouvons guère lui en faire un crime, car les anciens ne connaissaient guère plus le mot que la chose. Ils étaient familiers avec le vice et la vertu, avec la force d'âme et la faiblesse. Ils poussaient souvent la vertu jusqu'à un héroïsme dont l'étonnante grandeur nous accable; ils poussaient aussi le vice jusqu'à des extrémités qui nous soulèvent le cœur. Leur force d'âme, appuyée sur un mâle orgueil, les élevait parfois si haut, que nos regards ont peine à les suivre; mais si ce fondement de l'orgueil était une fois renversé, s'ils faiblissaient une seule fois devant une force supérieure, il ne restait rien en eux qui les soutînt contre les derniers des abaissements. S'ils ne peuvent plus rester debout et inflexibles, ils tombent tout d'une pièce et ne se relèvent plus. S'incliner, comme l'homme moderne, jusqu'à tel point qui reste infranchissable, céder ceci et non cela, aller jusque-là et ne jamais faire un pas de plus, ils ne le sauraient. Ce ressort de l'indépendance et de l'orgueil une fois brisé en eux, tout l'édifice de leurs vertus s'écroule; ils se rendent à merci, il n'est plus aucune humiliation qu'ils n'endurent, aucune bassesse dont ils ne soient capables; et le dernier effort de leur dignité c'est de chercher à se faire illusion à eux-mêmes en décorant du nom de profonde sagesse et de sublime indifférence leur soumission absolue aux circonstances. C'est ce prodigieux abaissement de la personne humaine qui rend impossible en nous le simple sentiment de l'honneur. Il maintient parmi nous une sorte

d'égalité entre le sujet et le souverain, le riche et le pauvre, le fort et le faible; il a mis pour ainsi dire l'épée à la main de tout le monde, en disant au plus doux, au plus timide : il est telle partie de toi-même, tel point de ton âme qui est inviolable; défends-toi, Dieu t'assiste. Le plus ignorant, le plus humble des Français entend cette voix intérieure, et elle le soutient mieux que tous les préceptes de Zénon. Nul discours, nulle subtilité, nulle distinction n'est nécessaire pour avertir l'homme moderne de ce qu'il lui est interdit de souffrir. Il endurera ce désagrément, puis celui-là; mais pour cet autre, il affrontera plutôt mille morts. D'où vient cette différence? Il ne s'en rend pas bien compte à lui-même; c'est le sentiment de l'honneur qui dans sa sublime simplicité et sans lui donner d'autre raison lui crie : Plutôt mourir! La religion, quand la fausse dévotion ne l'a point corrompue, n'est pas moins admirable pour soutenir à son vrai point la dignité de l'homme. Elle lui marque aussi, et c'est assez, une limite infranchissable, et lorsque le chrétien y est acculé, il entend Dieu lui-même lui dire dans sa conscience, d'une voix claire, invariable, inexorable : Ne fais point un pas de plus, c'est là qu'il faut tomber.

» Voilà les sources pures et vivifiantes auxquelles il faut s'abreuver pour ne jamais défaillir au point de se faire honte à soi-même; elles nous versent toutes deux un vin généreux qui suffit pour maintenir l'homme debout sans arrogance et souple sans faiblesse, tel qu'il doit marcher sur la terre, au milieu de ses égaux, à la clarté du ciel. Quiconque ne les connaît ni l'une ni l'autre, et compte uniquement sur la force de sa raison pour maintenir au milieu des épreuves de la vie la dignité de son âme, peut y réussir un jour, deux jours, plus longtemps même, par une suite incessante d'efforts; mais malgré son esprit toujours en éveil et sa volonté toujours tendue, il ne sera

jamais aussi sûr de soi que celui qui se contente de dire, sans subtilité vaine : « L'honneur s'y oppose, » ou « Dieu le défend. » Avec ces simples mots gravés dans la conscience, Sénèque aurait été dispensé de sa laborieuse sagesse et de ses stériles calculs. Il n'aurait pas été, il est vrai, un casuiste incomparable, supérieur en génie et égal en finesse à ceux que l'Espagne, sa patrie, devait plus tard produire; mais il n'aurait pas été non plus le complaisant ministre de son formidable élève; il aurait peut-être moins écrit, il aurait mieux vécu (1). »

Telle a été la conduite de Sénèque, conforme, on vient de le voir, à ses propres principes. Voilà où l'ont mené ces principes : à des lâchetés, à des bassesses, à des infamies.

(1) Je n'ai rien à reprendre à ces belles pages, aussi bien pensées qu'élégamment écrites. Je ferai seulement une observation : l'honneur et le Christianisme ne font point deux en réalité. L'honneur s'est inspiré du Christianisme, et c'est pourquoi on le trouve dans les siècles modernes, dont la civilisation est chrétienne, et non dans les siècles antiques, comme l'observe fort bien l'auteur.

CHAPITRE XIV

—

Suite du même sujet. — Résultats du Christianisme, 1° par rapport à l'individu : la sainteté ; 2° par rapport à la société : la civilisation. — Ce que c'est que la sainteté : passage de Gioberti. — Elle réalise dans l'âme le vrai κοσμός ; phénomène étranger à la philosophie antique : citation de M. de Sacy. — La civilisation : ses trois éléments, les mœurs, les lois, les institutions. — Ce que le Christianisme a fait de chacun de ces éléments.

Certes, l'action du Christianisme a été tout autre. Au lieu de ces vertus fausses, mutilées ou déshonorées par l'alliage impur de vices monstrueux, le Christianisme a produit la sainteté, c'est-à-dire la vertu poussée jusqu'à l'héroïsme, sous l'action combinée de la grâce et de la volonté. Et ce phénomène, il ne l'a pas réalisé seulement dans quelques âmes d'élite, préparées d'avance par l'éducation ou par leur tempérament moral à recevoir son influence, il l'a produit dans les âmes les moins heureusement douées, dans les natures les plus rebelles, dans le sexe et l'âge le plus délicat, et dans les plus humbles conditions de la vie. Je demande qu'on me permette d'entrer ici dans quelques détails : je voudrais préciser nettement la nature de la sainteté, cet élément nouveau introduit dans le monde par le Christianisme, et qui est l'effet propre

et réservé de la vraie religion. « L'amour avec lequel l'Être embrasse et lui-même, et l'ordre universel créé par lui selon le type éternel, telle est, dit Gioberti, la perfection que l'on appelle sainteté divine, et dont la moralité humaine est une ombre et une imitation. Dieu est saint, parce que sa volonté s'accorde avec sa pensée et avec l'ordre incréé qu'elle exprime ; cet ordre embrasse les perfections intrinsèques de la nature divine et la constitution du monde préordonnée par l'acte même de la création. Aussi la sainteté de l'Être est la synthèse, ou, pour mieux dire, l'identité de la pensée et de la volonté divines réunies dans le même objet ; comme la moralité de l'homme, image et réverbération de cette sainteté, est la synthèse de son entendement et de sa volonté mis en harmonie avec le double objet de la sainteté divine, et elle consiste dans l'amour suprême absolu du souverain bien, et dans l'amour relatif, secondaire, subordonné de ses créatures (1). »

Or, dans l'état actuel de la nature déchue, ce double amour est difficile. L'homme a de la peine à aimer Dieu et ses semblable, parce qu'il s'aime trop lui-même. Dominé par l'égoïsme qui fait le fonds de son être, il en subit la triple influence : celle de l'orgueil, qui le fait s'adorer dans la contemplation stérile de ses perfections ; celle des sens, dont le despotisme enchaîne à de honteux plaisirs les généreuses aspirations de son âme ; celle de la cupidité, qui le détache des vrais biens pour s'assujettir à des biens inférieurs, trompeuse image des premiers. Concentré en lui-même par l'action égoïste de ces trois forces qui refoulent au dedans tous les nobles élans de l'âme, l'homme ne peut réagir contre elles qu'à l'aide du renon-

(1) Gioberti, *Introd. à l'étude de la phil.*, t. II.

cement chrétien. Le renoncement brise toutes ses chaînes, celle de l'esprit par l'humilité, celle du cœur par le sacrifice, celle des sens par la chasteté, toutes ensemble par la charité. L'âme alors, n'ayant plus de lien qui la retienne, déploie ses ailes et prend son vol; elle s'élance vers Dieu, qui est son centre, vers lequel elle gravite naturellement, et dont elle n'était séparée que parce qu'un poids étranger la retenait captive. Dieu s'unit à elle : il est en elle, la conduisant à son gré; et elle est dans le corps, le gouvernant à son tour par la force que Dieu lui communique. Et ainsi l'homme réalise en lui le vrai κοσμὸς, vainement rêvé par la philosophie; il est vraiment un tout ordonné, car il part de principes certains pour arriver, par des moyens déterminés, à une fin prévue. Toutes ses facultés sont dans un accord harmonieux; comme Dieu, qui le remplit et l'informe, il est toujours semblable à lui-même, et il plane, dans son inaltérable sérénité, au-dessus du monde inférieur et des événements qui l'agitent, réalisant, conformément à l'ordre, les rapports qu'il soutient avec les êtres, usant des créatures sans raison suivant la volonté de Dieu et pour sa gloire, et formant avec ses semblables une société dont il est le lien, et qui, joignant l'unité à la multiplicité, est destinée à retracer sur la terre la société des personnes divines dans le ciel.

C'est ainsi que la sainteté nous ordonne par rapport à nous-mêmes, par rapport à nos semblables et par rapport à Dieu. Et, chose remarquable! en reliant l'homme à Dieu comme à sa fin, il se trouve qu'elle le rattache à son principe. Par où l'on voit que, comme il n'y a rien de plus moralisateur que la sainteté, ou plutôt comme la sainteté est la vertu même portée à sa plus haute puissance, de même aussi rien n'est plus philosophique. Tant il est vrai que dans une doctrine fondée sur la nature des choses et sur la vérité, tout se lie et s'enchaîne sans l'ombre même

d'une contradiction ! Voilà l'héroïsme que le Christianisme a popularisé, et qu'il a su mettre à la portée de tous. Je me hâte d'ajouter que la sainteté a des degrés, et qu'elle n'est pas chez tous à dose égale. Mais quelle que soit la proportion dans laquelle elle se rencontre, — et elle se trouve, dans une certaine mesure, chez quiconque se soumet au principe chrétien, — c'est toujours la sainteté avec ses éléments essentiels ; car c'est à tous que s'adressent ces paroles de saint Paul : « Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra (1). — C'est la volonté de Dieu que vous vous sanctifiiez. »

A ce point de vue, le stoïcisme, avec toute la philosophie antique, est à une distance infinie du Christianisme. M. de Sacy l'a reconnu dans une page que je demande la permission de citer : « L'antiquité, dit-il, a eu des sages et des héros : elle n'a pas eu de saints. Dieu seul pouvait en former ; l'Évangile seul en a produit. Et qu'est-ce que toute la sagesse et tout l'héroïsme profanes comparés à la sainteté, à la vraie sainteté ? Dans les vertus païennes les plus brillantes, on sent toujours je ne sais quoi de passager comme le temps et de périssable comme le monde, car elles ne se rapportent qu'à l'homme. C'est l'orgueil national qui les inspire, ou le désir de la renommée, ou l'amour d'une égoïste et abstraite sagesse. Un esprit bien différent anime la sainteté chrétienne. Rapportant tout à Dieu, n'attendant rien que de Dieu, son royaume n'est pas de ce monde, et l'on sent bien que cette vie qui passe n'est que le prélude d'une vie qui ne passera pas. Je parle ici en homme du monde, et je n'ai aucun titre pour parler autrement. Mais je le déclare dans toute la sincérité de mon âme, il n'y a pas d'Alexandre, il n'y a pas de César

(1) I. *Ep. Thess.*, IV. 3.

qui ne me paraisse petit devant le plus petit des saints. Il n'y a pas de victoire, il n'y a pas de conquête qui égalent cette conquête de soi-même, qu'une simple religieuse, un pauvre artisan opère tous les jours dans l'obscurité de la vie la plus modeste. Il n'est pas jusqu'aux faiblesses des saints qui n'aient quelque chose de vénérable et de touchant par l'humilité qui les rachète. Leur esprit peut être étroit, leur cœur est immense comme la charité qui le remplit. Plus on les étudie de près, plus ils semblent grands. Il sort du fond de leur âme je ne sais quelle lumière divine qui étonne et qui ravit. On comprend qu'ils sont plus beaux encore et plus purs au dedans qu'ils ne le paraissent au dehors, c'est la justice même qui vit en eux (1). »

Tel est le mode souverain de l'action du Christianisme sur l'individu : la moralisation par la sainteté. J'ai dit que le second était la transformation de la société par la civilisation.

La civilisation résulte de trois éléments qui réagissent l'un sur l'autre : les mœurs, les lois, les institutions. La moralité est le fait de l'individu ; les lois et les institutions, celui de l'État. La vraie moralité, c'est la vertu, et la vertu parfaite, c'est la sainteté. Nous avons vu que le stoïcisme ne donnait pas même la première, et que le Christianisme vulgarisait la seconde. Le stoïcisme, morale d'apparat, n'a produit que des vertus incomplètes, et par conséquent son action sur la société, par la moralité individuelle, a dû nécessairement être incomplète aussi. Celle du Christianisme, au contraire, a été immense. Chaque individu qui, sous son influence, a participé à la sainteté, est devenu lui-même un foyer ardent qui a rayonné autour de lui par

(1) *Préface aux Traités de Nicole.*

l'exemple, et qui a fait à son image, suivant l'étendue de son action, une partie de ceux qui l'ont subie. Cela ne veut pas dire que tous les civilisés soient des saints; mais dans une société où les saints sont engrand nombre, la moralité ne tarde pas à prendre un niveau élevé, maintenu par les exemples de hautes vertus et par les principes qui les enfantent. Les arts et la littérature, sous le rayonnement de ces principes et de ces exemples, prennent nécessairement un caractère moral, et font pénétrer leur influence jusqu'aux extrêmes limites de la sphère sociale. Mais l'objet sur lequel la moralité individuelle exerce plus particulièrement son action, c'est la famille, soit à cause des relations plus fréquentes des individus qui la composent, soit parce que l'amour mutuel qui les anime donne à leurs exemples une force persuasive presque irrésistible. C'est cette action de l'individu sur la famille qui a rendu possible les lois qui, sous l'influence du Christianisme, sont venues régler sa constitution définitive. Tandis que le stoïcisme, ou au moins ses premiers adeptes, admettaient, comme nous l'avons vu, la communauté des femmes et les mariages incestueux; le Christianisme fondait la famille sur le triple principe qui devait la civiliser : l'unité, l'indissolubilité, la sainteté du mariage. Par l'unité, il détruisait la polygamie ; par l'indissolubilité, le divorce, et par la sainteté, les vices contraires à la chasteté du mariage, car le mariage a aussi sa chasteté. Or, on conçoit l'influence que la famille ainsi reconstituée a dû exercer sur la société; car si l'individu est l'élément nécessaire de la famille, la famille, à son tour, est l'élément constitutif de la société, et par conséquent l'un des agents les plus énergiques de la civilisation.

Après les mœurs, les lois. Sans doute, le stoïcisme a dû influer sur la législation. La plupart des jurisconsultes étaient stoïciens; plusieurs parvinrent à la préture et au

consulat; et il n'est pas étonnant, si l'on considère le désir naturel à l'homme de faire prévaloir ses idées, qu'ils se soient efforcés de propager leurs principes par les moyens qu'ils avaient à leur disposition; c'est le témoignage de M. Troplong : « Les jurisconsultes qui fleurirent après Cicéron, dit-il, s'inspirèrent en général du stoïcisme, qui leur donna des règles sévères et précises de conduite entre les hommes. Toute la partie morale et philosophique du droit romain, depuis Labéon, ce stoïcien novateur, jusqu'à Caïus et Ulpien, est empruntée à cette école, dont la faveur devint de jour en jour plus grande auprès des hommes d'élite qui brillent çà et là dans la période impériale (1). » « Le plus grand nombre des esprits généreux, dit-il encore, s'y étaient donné rendez-vous, comme dans une citadelle élevée, contre la décadence des hommes et des choses. . . . Ceux que leur vocation appelait aux dangers des fonctions publiques y apprenaient à être meilleurs que les lois et les mœurs de leur siècle, et en rapportaient les moyens de le perfectionner (2). » C'est ainsi que l'on trouve, dans le jurisconsulte Florintinus, cette maxime, à peine bégayée jusque-là par la philosophie stoïcienne, que la nature a établi une certaine parenté entre les hommes : *inter nos cognationem quamdam natura constituit* (3). C'est ainsi qu'Ulpien formule ces deux grands principes de la liberté et de l'égalité naturelles, qui sont devenus les principes mêmes des sociétés modernes : *quia quod ad jus naturale attinet, omnes homines æquales sunt* (4). — *Jure naturali omnes liberi nascerentur* (5). Mais toutes ces belles maximes

(1) *De l'influence du Christian. sur le Droit civil des Romains.*
(2) *Ibid.*
(3) L. 3, D. *De just. et jure*, cité par M. Troplong.
(4) L. 32, D. *De reg. juris*, cité par M. Troplong.
(5) L. 4. D. *De just. et jure*, cité par M. Troplong.

n'opérèrent pas un grand changement dans les lois romaines; et si quelques-unes furent portées sous cette influence, elles n'eurent pas un grand crédit auprès d'une société corrompue jusqu'à la moelle. Il faut d'ailleurs remarquer, avec l'illustre magistrat que j'ai cité, que les légistes stoïciens vivaient dans un siècle où les chrétiens professaient déjà ces idées, et que « le jurisconsulte Ulpien, qui les faisait crucifier, parlait leur langue, en croyant parler celle du stoïcisme, dans plusieurs de ses maximes philosophiques (1). » Ces maximes chrétiennes, sous des plumes profanes, n'eurent donc qu'une influence restreinte sur la législation.

On en peut dire autant des institutions. Marc-Aurèle qui se trouvait mieux que personne en position de faire prévaloir dans la pratique les idées stoïciennes, et qui tenta en effet quelques réformes, vint échouer contre des habitudes et des principes invétérés; et si quelques-unes réussirent, elles vécurent le temps qu'il vécut et s'éteignirent avec lui. J'ai parlé de ses efforts impuissants pour abolir les combats de gladiateurs, et j'ai cité M. Villemain. Voici ce qu'ajoute l'illustre auteur : « Marc-Aurèle joignit, au désir de rendre les hommes heureux, l'ambition philosophique de les rendre meilleurs; il souffrait la censure de ses propres actions, et il la justifiait par des réponses et des écrits publics. Il avait promis, en montant sur le trône, qu'il ne verserait le sang d'aucun sénateur; il fit plus, il releva la dignité du Sénat. Prince guerrier et absolu, il lutta de toute sa vertu contre le vice de l'empire, et tempéra le despotisme par un effort continu sur lui-même. Il consultait les principaux citoyens sur toutes les affaires publiques, et il avait coutume de dire : n'est-il pas plus juste

(1) Troplong, *loco citato*.

qu'un seul suive l'avis de tant d'amis illustres, que de les forcer tous à suivre la volonté d'un seul (1)? » Tout cela est fort louable assurément, mais quelles institutions durables résulta-t-il de ces bonnes dispositions? « Marc-Aurèle, continue M. Villemain, calma quelques moments la fièvre de la corruption romaine : il répara des maux, il suspendit des ruines; *mais il ne lui fut pas donné de remettre un principe de salut dans l'empire, et de renouveler la masse du sang romain*, tandis qu'il était temps encore, tandis que les fibres n'étaient pas desséchées, et que le cœur de la société conservait du mouvement et de la vie (2). »

On le voit, Marc-Aurèle lui-même, quoique maître et maître absolu de l'empire, n'eut pas la puissance d'arrêter le mal et de régénérer la société romaine par des lois et des institutions durables. La transformation des lois et des institutions ne devait s'opérer qu'à la longue, sous l'action lente mais sûre de la religion nouvelle; l'adoption des principes chrétiens sur la constitution de la famille, l'abolition de l'esclavage, l'adoucissement des peines; des lois fondamentales, destinées à limiter la puissance souveraine et à régler les rapports des princes et des sujets; des institutions libérales assurant aux peuples des garanties plus ou moins fortes, suivant leur sagesse plus ou moins grande, fondèrent peu à peu un nouveau droit public, un nouveau droit civil, un nouveau droit des gens, et érigèrent successivement les assises de ce grand édifice qu'on appelle la civilisation moderne. On comprend qu'ici je ne puis pas entrer dans le détail, il faudrait raconter toute l'histoire du Christianisme; je rappellerai néanmoins les principaux faits de cette mémorable transformation.

(1) Villemain, *De la Phil. stoïque et du Christian.*
(2) Villemain, *loc. cit.*

Elle commence sous le premier empereur chrétien, plus heureux que Marc-Aurèle dans ses réformes, parce qu'alors elles trouvaient un point d'appui dans l'esprit public déjà christianisé. Constantin porte des lois qui rendent la liberté à ceux qui sont retenus en esclavage contre leur droit ; il facilite l'affranchissement des esclaves, défend les concubines aux mariés, règle qu'il sera pourvu à la salubrité des prisons, interdit les cachots, abolit définitivement les combats de gladiateurs.

Valentinien ordonne qu'il sera nommé des médecins pour les pauvres, défend l'exposition des enfants, établit des écoles qui deviennent le modèle de nos universités et de nos colléges.

Théodose porte une loi statuant qu'il sera sursis pendant trente jours à l'exécution des condamnés à mort.

Sous Honorius, constitution adressée à Agricola, préfet des Gaules, lui enjoignant d'assembler *les États généraux* des trois provinces d'Aquitaine et de quatre provinces de la Narbonnaise. C'était un usage ancien. Cette constitution, comme l'observe Châteaubriand à qui j'emprunte ces détails, est un très grand fait historique qui annonce le passage à une nouvelle espèce de liberté.

Sous Charlemagne, les Capitulaires.

Louis le Gros affranchit les communes.

Jean sans Terre donne sa grande Charte, dont le 33e article porte que nul ne sera arrêté, emprisonné, dépouillé, banni, mis à mort arbitrairement ; que le roi n'agira ou ne fera agir contre qui que ce soit autrement que d'après le jugement légal des pairs de l'accusé, ou d'après la loi du pays. C'est le fondement de la liberté chez tous les peuples.

Sous Philippe le Bel, convocation des trois États.

L'assemblée des trois États, du 2 décembre 1355, sous le roi Jean II, s'ouvre par une déclaration qui égale de fait le tiers État à la noblesse et au clergé :

Enfin viennent les Chartes constitutionnelles, qui donnent aux gouvernements la forme la plus enviée par la civilisation moderne, dans l'intérêt commun de l'ordre et de la liberté (1).

Ainsi s'est développée peu à peu, sous l'influence prochaine ou éloignée du Christianisme, cette civilisation marquée au front de son cachet indélébile, qui n'exclut pas le mal sans doute, parce que l'élimination absolue du mal n'est pas de ce monde, mais où le vice est obligé de se cacher, où la corruption, quelque grande qu'elle soit, ne montera jamais au niveau de la corruption païenne, parce que la pudeur publique, protestant contre la dissolution des particuliers, empêchera toujours les scandales de s'élever, dans les sociétés modernes, à la hauteur des scandales antiques.

Telle est l'influence que le Christianisme a exercée sur la moralité publique, influence qui, par son étendue et son intensité, le place évidemment hors ligne, et ne permet à aucune autre doctrine, pas même à celle des stoïciens, de soutenir la comparaison.

(1) *Etudes histor.*, passim.

CHAPITRE XV

—

Réfutation d'une assertion de M. Seysset, à savoir que le Christianisme a pris sa morale au stoïcisme. — Etat de la question. — Le stoïcisme dont il s'agit est, ou l'ensemble des doctrines stoïciennes, soit antiques soit modernes, ou le stoïcisme moderne seulement, et en particulier celui de Sénèque, considéré dans certains détails de sa partie morale. — Le premier est en désaccord complet avec la morale chrétienne sur les questions fondamentales. — L'accord sur les points similaires est plus apparent que réel.

J'aurais pu m'arrêter là et terminer cette étude déjà trop longue. Mais il y a une grave question qui s'est présentée plusieurs fois sous ma plume dans le cours de ce travail, que j'ai dû ajourner, et sans la solution de laquelle il ne serait pas complet. Le moment est venu de l'aborder.

M. Seysset, dans un article peu digne d'une plume philosophique, et que son jugement plus mûr doit regretter aujourd'hui, écrivait, il y a dix-sept ans, dans la *Revue des Deux Mondes*, cette appréciation du Christianisme : « Il » hérité de toutes les religions et de toutes les philoso- » phies; il a fondu ensemble tous ces éléments, en appa- » rence discordants : Moïse et Platon, la sagesse de Memphis » et de Delphes, et la sagesse d'Athènes et d'Alexandrie ; il » a emprunté à la Grèce sa métaphysique, *au stoïcisme sa* » *morale*, à la Judée ses traditions, à l'Orient son souffle

» mystique, à Rome son esprit de gouvernement, et c'est
» ainsi qu'il est parvenu à réunir ensemble tous les élé-
» ments de la vie morale et religieuse dans un corps de
» doctrine incomparable. Cet enfantement merveilleux n'a
» pas été l'œuvre d'un jour : cinq siècles ont été nécessaires
» pour constituer le Christianisme dans des conditions
» d'organisation durable (1). »

Ainsi, pour nous en tenir à l'assertion relative à la question qui nous occupe, suivant M. Seysset, c'est le Christianisme qui aurait emprunté sa morale au stoïcisme. Comme cette expression est un peu vague, je demanderai d'abord à M. Seysset de quelle morale il entend parler. Est-ce des points fondamentaux de la morale stoïcienne prise dans son ensemble, c'est-à-dire dans sa phase antique et dans sa phase récente? ou bien ne s'agit-il que de cette dernière, et l'honorable écrivain a-t-il voulu dire que le Christianisme avait fait des emprunts de détails aux derniers stoïciens et en particulier à Sénèque, comme on lui en a fait plusieurs fois le reproche? S'il s'agit d'une imitation de fond, portant sur l'ensemble de la morale stoïcienne, la réponse est facile. On vient de voir l'exposé comparé des deux morales, et l'on a pu se convaincre qu'il y a entre elles des différences profondes, tellement profondes que, sur la plupart des points, les principaux, surtout les deux théories, sont l'antipode l'une de l'autre.

Ainsi, pour récapituler ce que nous avons vu, le stoïcisme, prenant son point de départ dans le panthéisme, se met dans l'impossibilité radicale d'avoir autre chose qu'une parodie de morale, puisque Dieu étant lui-même le principe des actes de l'homme, le vice aussi bien que l'erreur deviennent impossibles, et qu'ainsi, par contre-coup,

(1) *Revue des Deux Mondes*, mars 1845.

la vertu est supprimée. — Le Christianisme, au contraire, partant de la création, laisse au devoir sa raison d'être.

Le stoïcisme, avec la prétention de fonder une morale spiritualiste, aboutit dans cette morale même au matérialisme le moins déguisé; car il ne propose d'autre but à l'homme que la conservation et le développement de sa constitution. — Dans le Christianisme, le but que l'homme se propose d'atteindre est placé plus haut que l'organisme, et par conséquent sa morale est vraiment spiritualiste.

Le stoïcisme assujettit l'homme au destin, et, malgré ses protestations, ôte à l'homme sa liberté. — Le Christianisme respecte la liberté humaine, en la subordonnant à la Providence; car l'action de la Providence, tout en influant sur le résultat dernier des actions de l'homme, ne détermine point fatalement sa volonté.

La doctrine stoïcienne, suivant l'une ou l'autre des sectes qui la partagent, enseigne que la fin de l'individu doit être sacrifiée à celle du tout, ou bien la fin du tout négligée pour celle de l'individu. — La doctrine chrétienne, éliminant ces deux assertions extrêmes, proclame que si l'individu se doit à la société, il ne doit cependant pas s'annihiler lui-même.

D'après le stoïcisme, il n'y a qu'une vertu dont tous les actes sont égaux aussi bien que tous les actes des vices. — Suivant le Christianisme, il y a plusieurs vertus différenciées par leur objet, et plusieurs degrés de vertus mesurés sur l'habitude et l'intensité des actes.

Les stoïciens soutiennent que la vertu est inamissible; — les chrétiens professent qu'elle peut se perdre ou s'altérer, et qu'à quelque degré que l'on soit parvenu, on peut toujours déchoir.

La théorie stoïcienne de la connaissance n'ayant d'autre base que l'empirisme, les dictamens de la conscience ne sauraient avoir une valeur apodictique. — La connais-

sance dans le Christianisme, reposant sur une illumination intérieure du Verbe, et par conséquent sur des idées universelles et absolues, donne à la conscience une valeur universelle et absolue comme elles ; de telle sorte que ce qui est bien ou mal sur un point du globe, l'est aussi partout ailleurs, le sera dans tous les temps et pour tous les hommes, sans exception.

Le stoïcisme, en proposant à l'homme l'accomplissement du devoir par le motif du devoir, ne présente à sa pensée qu'une abstraction, impuissante, surtout à l'heure de la passion, à retenir la volonté dans le bien.—Le Christianisme, en plaçant devant ses yeux Dieu lui-même comme la raison dernière du devoir, frappe son esprit par cette idée concrète, et détermine sa volonté à se conformer à celle du maître.

La morale stoïcienne, en prescrivant l'accomplissement du devoir par le motif *unique* du devoir, et en éliminant comme impur tout motif d'intérêt personnel, même supérieur, offre à l'homme un idéal si élevé que sa faiblesse ne lui permet pas d'y atteindre. — La morale chrétienne, en joignant au motif du devoir celui de la récompense dans un monde où tous les actes de la conscience produiront leur dernier effet, nous propose un motif plus proportionné à notre faiblesse, et fait preuve, en même temps, d'une science métaphysique plus profonde et plus exacte, en ne séparant pas le souverain bonheur du souverain bien.

Ce souverain bien lui-même, si longtemps et si vainement cherché par la philosophie antique, le stoïcisme le place dans la vie parfaitement conforme à la nature et à la raison, produisant l'harmonie des facultés naturelles, et aboutissant enfin à l'ataraxie, c'est-à-dire à l'insensibilité ; — tandis que le Christianisme, avec la haute et souveraine raison qui le caractérise, franchissant d'un bond les frontières du monde sensible, après avoir renversé du

pied tout l'échafaudage de ces solutions puériles, va le placer dans l'Être qui étant le principe des autres doit aussi en être la fin, et qui, satisfaisant à jamais toutes leurs aspirations légitimes, constitue pour chaque âme le souverain bien par sa possession.

Dans le système des stoïciens, l'homme n'a d'autre force que celles de sa volonté, et lorsqu'il appelle à son aide le secours divin, il n'entend guère par là que le génie émané de Dieu qui habite en nous, c'est-à-dire encore la raison ou la volonté considérée dans sa pureté et son indépendance idéale (1). — Dans le système chrétien, l'homme reconnaît sa faiblesse, et il élève une prière humble et confiante vers l'Être puissant et bon de qui seul il attend la force de bien faire.

Le stoïcisme, après nous avoir offert de son sage un idéal sublime, sentant qu'il est au-dessus des forces humaines, le déclare irréalisable, et détruit par là tout l'édifice de sa morale si laborieusement construit. — Le Christianisme, au contraire, après avoir placé son idéal encore plus haut, dans la personne de l'Homme-Dieu, vrai type d'une perfection infinie, nous le montre réalisé, dans la mesure qui convient à de simples créatures, dans une multitude innombrable de saints, de tout âge, de tout sexe, de toute condition, de tout tempérament physique, intellectuel et moral.

D'après le stoïcisme, le sage serait insensé de ne pas rechercher, comme s'ils étaient des biens, la santé, la richesse et le reste; lui arrachant ainsi le masque austère qu'il lui avait d'abord donné, en le peignant comme étranger à tout autre intérêt que celui du devoir. — Suivant le Christianisme, l'homme arrivé à la vraie sagesse, c'est-à-dire à la

(1) Rav., *Métaph. d'Arist.*

sainteté, ne recherche jamais les biens extérieurs comme s'ils étaient des biens, mais seulement comme des moyens de parvenir au bien véritable; il en use avec modération, dans l'ordre de la volonté de Dieu, sans jamais y attacher son cœur intérieurement, et même, quand il le faut, il sait en faire le sacrifice extérieur.

La morale stoïcienne supprime les passions et place dans l'insensibilité la perfection de son sage. — La morale chrétienne se contente de les régler, et ne met point l'idéal de la vertu dans ce qui n'est à ses yeux qu'une monstruosité.

Le stoïcisme commande le mépris et la haine de tous ceux qui ne possèdent point la sagesse, fussent-ils nos proches.— Le Christianisme défend de haïr ou de mépriser qui que ce soit, mais surtout ceux qui nous sont unis par les liens du sang ; et si Jésus-Christ déclare dans l'Évangile que celui qui ne hait point son père et sa mère n'est pas digne de lui , ces paroles , de l'aveu de tous les docteurs , n'ont point le sens qu'elles semblent avoir , et signifient seulement, comme le prouve le contexte, qu'en comparaison de l'amour que nous devons avoir pour Dieu, tout autre amour doit s'effacer.

Le stoïcisme, qui fait sonner si haut la nature, et qui déclare étrangère au bien toute vie qui ne lui est pas conforme, ne craint pas de fouler aux pieds les plus tendres sentiments de la nature, en approuvant l'exposition des enfants contrefaits. — Le Christianisme la défend comme un crime, et dilatant d'autant plus les entrailles de sa charité qu'il se trouve en présence d'une plus grande infortune, il adopte pour ses enfants ceux que des mères cruelles ont abandonnés, et il a pour eux d'ineffables tendresses.

Le premier ne voit entre la femme et l'homme d'autre différence fondamentale que celle de la force, une différence de degré et de quantité, non de qualité et de nature, et tombe, comme le platonisme, dans d'étranges paradoxes.

— Le second, appréciant mieux les délicatesses de sa constitution physique et morale, respecte le mystère de sa nature, a pour elle de respectueux égards, et l'environne d'un honneur proportionné à sa faiblesse (1).

Le stoïcisme approuve le meurtre du tyran et le glorifie; — le Christianisme le réprouve.

Le stoïcisme permet à son sage, quand la fortune menace de déranger l'harmonie de sa vie, de prévenir cet outrage par le suicide. — Le Christianisme, qui voit dans les coups du sort la main de la Providence, lui prescrit de courber la tête, dans la patience et l'humilité; et tirant une harmonie supérieure de la désharmonie apparente qui vient de l'épreuve, et qui réalise, aux yeux de Dieu, le type le plus pur de la beauté morale, il lui fait porter avec joie sa croix sur la terre, en attendant qu'il le dédommage ailleurs.

Enfin, le stoïcisme, en restreignant à ce monde les conséquences qui résultent de l'observation ou de l'infraction de la loi morale, supprime la sanction ou la rend insuffisante; et par là, il ôte à la morale son couronnement, comme en prenant son point de départ dans une métaphysique panthéiste, il lui avait ôté sa base. — Le Christianisme, au contraire, aussi rigoureux, aussi sûr de lui au terme qu'au point de départ, couronne le solide et magnifique édifice de sa morale par une sanction digne d'elle, et donne à ses observateurs, pour récompense, la possession éternelle du souverain bien, comme il en inflige l'éternelle privation à ses infracteurs.

Telles sont les différences profondes, radicales, si je ne me trompe, qui séparent la morale chrétienne de la mo-

(1) I. *Ep.* saint Pierre, III, 7 : « quasi infirmiori vasculo muliebri impartientes honorem. »

rale stoïcienne. Comment comprendre, après cela, que des esprits sérieux aient pu avoir la pensée de les identifier? et serait-ce aller trop loin que de taxer de légèreté l'assertion de M. Seysset?

Je sais bien qu'il y a dans les deux doctrines d'autres points sur lesquels il est facile de se méprendre, et qui présentent des aspects de conformité capables de faire illusion. Mais je sais aussi que ces ressemblances sont plus apparentes que réelles, et que s'il est possible qu'elles trompent le commun des lecteurs, il est difficile de comprendre qu'elles séduisent un esprit philosophique.

Ainsi, par exemple, les deux théories semblent se rencontrer sur cette idée que l'honnête, ou le beau moral, est le seul bien véritable. Mais comme cette définition est vague et que l'honnête et le beau ont eux-mêmes besoin d'explication, il faut en venir à cet autre principe que la vertu est *la conformité à la nature*. Or, quand on les presse là-dessus et qu'on leur objecte que c'est là, comme l'observe M. Ravaisson, une formule spécieuse adoptée par les cyniques, et d'où suivait ce mépris de toute bienséance, cette impudeur choquante tant reprochée à la secte, et qui n'est qu'une conséquence outrée du principe sur lequel l'antiquité païenne reposait, la divinité de la nature, ils répondent qu'il faut interpréter cette maxime, et que, vivre selon la nature, veut dire *vivre selon la raison*. Mais, ici encore, on les arrête et on leur fait remarquer que c'est précisément sous couleur d'agir selon la raison qu'ils justifient plusieurs actes par eux-mêmes injustifiables, tels, par exemple, que l'exposition des enfants. Alors ils se rabattent sur cette autre formule : vivre conformément à la nature et à la raison, c'est vivre *conformément à l'ordre*. Ici ils se rencontrent avec la formule chrétienne, celle-là même que nous avons adoptée, et leur définition de la vertu semble inattaquable. Mais en examinant avec atten-

tion ce qu'ils entendent par l'ordre, on s'aperçoit bientôt que ce dernier terrain, sur lequel ils se sont placés, n'est pas aussi solide qu'il le paraît d'abord; car, l'ordre pour eux n'est pas cet ordre éternel et divin, fondé sur la nature des choses, et par conséquent invariable et absolu comme le bien dont il est la base; mais un ordre inférieur, étranger à tout idéal métaphysique et ne dépassant point les limites de la nature et du monde sensible. Et alors apparaît, dans sa profondeur, la différence essentielle et radicale, l'abîme à jamais infranchissable qui sépare sur ce point fondamental la doctrine stoïcienne du Christianisme.

Il en est de même de cette autre maxime sur laquelle, à première vue, les deux doctrines paraissent d'accord, à savoir que les biens inférieurs ne sont pas des biens. Mais dans le stoïcisme, ce détachement n'est qu'apparent, et il reprend ailleurs ce qu'il accorde ici. Chrysippe a laissé percer le bout de l'oreille, nous avons cité son adage : Pour un talent, le sage donnera trois fois de la tête en terre, s'il le faut. — Jésus-Christ, au contraire, pour montrer que les biens de ce monde n'étaient pas des biens, a choisi pour partage la pauvreté, la souffrance, l'obscurité, et il a voulu qu'ils devinssent l'apanage de ses vrais disciples.

Autre apparence de conformité. Le stoïcisme enseigne, comme le Christianisme, que le plaisir qui accompagne l'acte moral n'est pas le bien. Il y a toutefois cette différence, que, pour le premier, le plaisir n'est, comme nous l'avons vu, qu'un relâchement par lequel l'âme se détend, se dissout, et par conséquent s'éloigne de sa nature et de sa perfection; — tandis que le second, tout en évitant d'y mettre la fin de l'agent, le considère comme un accessoire qui achève son acte et le perfectionne, et qui, étant à l'âme ce que l'huile est à un ressort, accroît sa facilité de le produire et l'aide à se fixer dans l'habitude de la vertu.

Comme le stoïcisme, le Christianisme enseigne qu'on doit se proposer, dans la poursuite d'un objet quelconque, un but plus élevé que l'objet même. Mais, comme on l'a dit ailleurs, ce but supérieur, si nettement indiqué dans la morale chrétienne qui le place en Dieu, manque absolument dans la morale stoïcienne.

Pour le stoïcisme, comme pour le Christianisme, l'objet de la morale est d'éloigner l'homme des sens; mais, tandis que le Christianisme maintient par ses principes la sévérité de la règle, le stoïcisme le ramène aux sens en venant demander à la simple probabilité des instincts naturels la loi et la règle de la vie; et ainsi, après avoir proclamé bien haut l'indépendance de la vertu, il la fait dépendre de quelque chose qui lui est étranger; et en partant des instincts pour s'élever en apparence à un principe supérieur de moralité, il revient emprunter aux instincts la règle de la morale.

Les deux doctrines regardent comme le dernier effet de la perfection la paix de l'âme, le calme inaltérable, l'imperturbabilité, en un mot l'ataraxie; mais tandis que le stoïcisme la pousse jusqu'à l'insensibilité par la destruction absolue des passions, le Christianisme, qui se garde bien de mutiler la nature, se contente de les régler, et la fait consister seulement dans le détachement intérieur et dans la possession de soi, qui maintient l'âme supérieure à tout événement.

Toutes deux sentent que, pour parvenir à cette parfaite ataraxie, il ne suffit pas de brider les passions du cœur, mais qu'il faut encore que l'esprit, quittant le sol mouvant de l'opinion, vienne s'établir sur le roc inébranlable de la certitude et de la science ; mais tandis que le stoïcisme le cherche vainement dans le faux critérium de ses représentations compréhensives, le Christianisme le place dans la foi, qui produit dans l'âme, sous l'action de Dieu même, une certitude inébranlable.

Le Christianisme comme le stoïcisme enseignent que l'homme moral doit vouloir par raison ce que la nature veut par instinct, comme boire, manger, dormir, etc.; mais la nature, voulant par instinct des choses qu'elle ne doit pas vouloir, par exemple, la femme du prochain, les stoïciens sur ce faux principe, que tout est indifférent pour le sage, lui permettaient de vouloir l'adultère par raison. — Le Christianisme veut par raison ce que la nature veut par instinct, mais à condition que la nature soit d'abord conforme à la raison; et de peur que le prisme changeant de celle-ci ne lui fasse illusion, il contrôle sa lumière par la sienne, et ne prend pour règle de ses volontés que la raison éclairée par la foi.

Le stoïcisme et le Christianisme se rencontrent sur le principe du renoncement à soi-même, *abstine;* mais le premier met une limite à ce renoncement, et il excepte l'orgueil; le second ne fait aucune exception, et l'orgueil est le premier vice qu'il anathématise.

Tous deux voient dans les apparences extérieures et dans l'opinion les principales sources de nos erreurs. De là, dans les deux doctrines, une lutte à outrance contre les préjugés qui en viennent. Mais, à la différence du stoïcisme (1), le Christianisme ne traite pas d'opinion et d'apparence de poignantes réalités, telles que la perte d'un fils ou d'un ami, et il ne fait pas, sous ce beau prétexte, un crime de les pleurer.

Enfin, si la formule stoïcienne, *sustine et abstine,* semble l'équivalent de la formule chrétienne : *abnegat semet ipsum et tollat crucem suam*, en examinant de près cette patience et ce dépouillement, on trouve que, dans le stoïcisme, la première est exagérée et poussée à des conséquences ab-

(1) Voy. Epictète.

surdes (1); tandis que le dépouillement extérieur n'étant pas, comme dans le Christianisme, distingué de l'intérieur, l'*abstine* va à la destruction de l'art, de la science, de l'industrie, du gouvernement, et par conséquent de la société.

On le voit, les ressemblances du stoïcisme et du Christianisme sur les points fondamentaux ont plus d'apparence que de réalité. La plupart des principes sur lesquels ils se rencontrent ont été faussés, exagérés, pris de travers par le stoïcisme; ils sont en contradiction les uns avec les autres, et ce n'est que dans le Christianisme qu'ils ont leur vrai sens et leur mutuelle harmonie, sans l'ombre même d'une dissonance.

C'est, à mon avis, la preuve que le Christianisme a été fondu d'un seul jet, qu'il est une doctrine originale, et qu'il exclut par cela même toute idée de plagiat.

Ainsi, à ce point de vue, l'assertion de M. Seysset n'est pas fondée. Le serait-elle au point de vue des idées particulières, et M. Seysset a-t-il voulu dire qu'il y a entre les écrits des derniers stoïciens et les Écritures, entre Sénèque et saint Paul en particulier, des ressemblances de détail multiples et frappantes? Ici nous serons de son avis : nous avouerons que ces ressemblances existent, nous serons les premiers à les proclamer, mais ce sera pour en tirer une conclusion contraire à la sienne. M. Seysset dit en effet : Il y a des ressemblances entre le Christianisme et les derniers stoïciens, donc le Christianisme a copié le stoïcisme. Nous, nous disons : Il y a des ressemblances entre le Christianisme et les derniers stoïciens, donc le stoïcisme a fait des emprunts au Christianisme.

Et ici, qu'on me permette d'élargir la discussion, et de traiter la question à un point de vue plus général. M. Seys-

(1) « O douleur! tu as beau faire, je n'avouerai jamais que tu sois un mal. » Mot du stoïcien Posidonius.

set nous reproche de ressembler au stoïcisme, d'autres nient cette ressemblance et se refusent à voir dans saint Paul rien qui rappelle Sénèque. Placés entre ces assertions contradictoires, nous avons à remplir un double devoir : 1° établir contre les seconds la réalité de cette ressemblance ; 2° prouver contre le premier que le plagiat est le fait du stoïcisme, et non pas celui du Christianisme.

Je demande la permission de traiter cette question avec tout le développement que réclame son importance. On comprend qu'elle ne peut l'être qu'en mettant sous les yeux du lecteur les pièces du procès, c'est-à-dire les textes respectifs très nombreux qui ont entre eux des points de ressemblance. J'observe, en effet, qu'un ou plusieurs textes pourraient n'être pas démonstratifs ; mais j'affirme, sans hésiter, que l'impression résultant du rapprochement de l'ensemble de ces textes sera bien près d'ôter tous les doutes. J'ajoute que la lecture complète des ouvrages de Sénèque, d'Épictète et de Marc-Aurèle, ainsi que des *Commentaires* d'Arrien et de Simplicius, achèvera la conviction. Je dis plus, la conviction ne peut être parfaite sans cette lecture, car la teinte chrétienne est sur l'œuvre entière, bien plus que sur telle ou telle partie déterminée. Ainsi, le lecteur qui voudra être pleinement édifié sur ce point intéressant, devra ne pas se borner à lire cet essai, il faudra qu'il prenne également connaissance des œuvres dont nous venons de parler. J'ose dire qu'il sera tout étonné des lueurs évangéliques qu'il verra flotter à la surface du texte stoïcien, et des rapprochements inattendus que cette lecture éveillera dans son esprit.

J'entre maintenant en matière (1).

(1) J'avais terminé le travail qu'on va lire lorsqu'on m'a fait connaître celui de M. Fleury sur le même sujet. Le lecteur pourra se convaincre, en les rapprochant, qu'ils ont une physionomie complétement différente.

CHAPITRE XV

—

Comparaison des passages similaires des auteurs stoïciens et des livres saints. — Passages qui ont Dieu pour objet. — Amitié, ressemblance, parenté entre Dieu et l'homme. — Dieu châtie tout enfant qu'il agrée. — Dieu habite en nous. — L'âme reçoit la vie de Dieu, comme la branche du cep. — Elle a besoin de Dieu pour la pratique de la vertu. — Prier sans cesse. — Demander les biens intérieurs. — Reconnaissance. — Confiance dans la prière. — A la prière joindre les œuvres et surtout la soumission à Dieu et la réglementation de l'âme. — Faire toutes choses pour glorifier Dieu. — Marcher en présence de Dieu. — Être toujours content. — Abandon à Dieu. — Ne point jurer. — Dieu est le souverain bien.

Commençons par les passages relatifs à Dieu.

Quoiqu'il y ait une différence radicale entre l'idée que le Christianisme a de Dieu et celle que le stoïcisme s'en fait, on va voir sur ses rapports avec l'homme des ressemblances frappantes. Au premier abord, on sera tenté de les expliquer dans un sens panthéiste, et c'est, en effet, là le seul sens raisonnable que le stoïcisme puisse leur donner; mais, en les examinant de près, on verra que même dans la doctrine du panthéisme, qui fait le fond du stoïcisme, les expressions dont on s'est servi ne sont pas suffisamment justifiées et qu'il faut expliquer leur emploi par la connaissance d'une autre doctrine dont elles ont été tirées.

Je laisserai le lecteur faire lui-même ces réflexions à mesure que le rapprochement des textes y donnera lieu.

« Entre les gens de bien et Dieu, dit Sénèque, il existe une amitié dont le lien est la vertu. Que dis-je, une amitié ? c'est plutôt une parenté et une ressemblance. L'homme de bien ne diffère de Dieu que par la durée. Il est son disciple, son rival, son véritable fils. Mais cet auguste Père, inflexible sur la pratique des vertus, élève rudement ses enfants ; c'est un père de famille sévère... Il ne laisse pas l'homme de bien dans la mollesse, il l'éprouve, il l'endurcit, il le prépare pour lui-même (1). — Inter bonos viros ac Deum amicitia est conciliante virtute ; amicitiam dico ? imo etiam necessitudo et similitudo : quoniam quidem Deus ipse, tempore tantum a Deo differt, discipulus ejus, æmulatorque et vera progenies quem parens ille magnificus, virtutum non lenis exactor, sicut severi patres durius educat... bonum virum in deliciis non habet, experitur, indurat sibi eum præparat. »

Qui donc, en lisant ces lignes, ne se rappelle involontairement ces paroles de Jésus-Christ à ses apôtres :

« Je vous appellerai mes amis, et vous l'êtes véritablement si vous faites ce que je vous ordonne (2). — Vos autem dixi amicos... vos amici mei estis, si feceritis quæ ego præcipio vobis. »

Et ces autres de saint Paul :

« L'homme est l'image de Dieu (3). — Vir quidem... imago... Dei est. — Nous sommes ses enfants (4). — Sumus filii Dei. — Dieu châtie tout enfant qu'il agrée (5). — Flagellat autem (Dominus) omnem filium quem recipit. »

Cette idée, que nous sommes les images de Dieu, revient à plusieurs reprises sous la plume de Sénèque :

« Que te conseillera la vertu ? De devenir, du moins autant qu'il est possible, l'image de Dieu. Et que te promet-on en récompense ? De grandes choses, des choses divines (6). — Quid hæc (virtus) tibi

(1) *De Provid.*, c. I.

(2) St. Joann., c. XV, 14, 15. — On expliquera plus tard comment Sénèque a pu connaître les idées qui faisaient le fond habituel de la prédication apostolique de saint Jean, quoique cet apôtre, suivant l'opinion commune, n'ait composé son évangile que longtemps après la mort du philosophe.

(3) I. *Corinth.*, XI, 7.

(4) *Rom.*, VIII, 16.

(5) *Hébr.*, XII, 6.

(6) *De Vita beata*, XVI.

suadebit?... Ut qua fas est Deum effingas. Quid tibi pro hac expeditione promittitur? Ingentia et æqua divinis. »

Saint Paul disait :

« Dépouillez le vieil homme avec ses œuvres et revêtez-vous de l'homme nouveau, qui, par la connaissance de la vérité, se renouvelle selon l'image de celui qui l'a créé (1). — Expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum qui renovatur in agnitionem, secundum imaginem ejus qui creavit illum. »

Et ailleurs :

« Nous tous qui contemplons sans voile la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image par l'impression qu'elle fait sur nous, et nous avançons de clarté en clarté sous l'action de l'esprit du Seigneur (2). — Nos vero omnes, revelata facie, gloriam Domini speculantes in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini spiritu. »

Suivant Sénèque, Dieu est en nous :

« Il n'est pas nécessaire d'élever les mains au ciel, ni de prier le gardien des autels de nous rapprocher de l'oreille du simulacre pour être mieux entendus. Ce Dieu que vous implorez est près de vous, il est avec vous, il est en vous. Oui, Lucilius, un Esprit saint réside dans nos âmes ; il observe nos vices, il surveille nos vertus, et il nous traite comme nous le traitons. Point d'homme de bien qui n'ait au dedans de lui un Dieu. Sans son assistance, quel mortel s'élèverait au-dessus de la fortune ? De lui nous viennent les résolutions grandes et fortes. Dans le sein de tout homme vertueux, j'ignore quel Dieu, mais il habite un Dieu (3). — Non sunt ad cœlum elevandæ manus, nec exorandus æditũus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus admittat. Prope est a te Deus, tecum est, in te est. Ita dico, Lucili, sacer inter nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos ; hic prout a nobis tractatus est ita nos ipse tractat. Bonus vir, sine Deo nemo est. An potest aliquis supra fortunam, nisi ab illo adjutus, exsurgere ? Ille dat concilia magnifica et erecta, In uno quoque virorum bonorum (quis Deus, incertum est) habitat Deus. »

(1) *Coloss.*, III, 9, 10.
(2) II. *Cor.*, III, 18.
(3) *Ep.* XLI.

Il dit encore :

« Croyons-en Sextius, qui, en nous montrant le chemin de la vertu, nous crie : C'est par là qu'on monte au ciel... Vous êtes surpris que l'homme puisse s'élever jusqu'aux dieux ; mais Dieu lui-même descend chez les hommes, et, qui plus est, dans les hommes. Il n'y a point d'âme vertueuse sans Dieu (1). — Hac itur ad astra... miraris hominem ad deos ire? Deus ad homines venit; imo, quod propius est, in homines venit. Nulla sine Deo mens bona est. — L'homme devrait toujours agir comme s'il avait des témoins de sa conduite, penser comme si l'on pouvait voir le fond de son cœur. Il en est ainsi en réalité. Que sert-il, en effet, de se dérober aux yeux des hommes? Il n'y a rien de fermé pour Dieu. Il est présent à nos âmes, il intervient au plus intime de nos pensées. Je dis qu'il intervient, parce qu'il s'en retire quelquefois (2). — Sic certe vivandum est, tanquam in conspectu vivas : sic cogitandum, tanquam aliquis in pectus imum inspicere possit; et potest! quid enim prodest ab homine aliquid esse secretum? Nihil Deo clusum : interest animis nostris, et cogitationibus intervenit. Sic intervenit, dico, tanquam aliquando discedat! »

Que l'on compare ces textes avec les passages parallèles de l'Écriture, et on verra la ressemblance jusque dans l'expression.

« Le règne de Dieu est au dedans de vous, dit Jésus-Christ (3). — Regnum Dei intra vos est. — Si quelqu'un m'aime, mon père aussi l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous établirons en lui notre demeure (4). — Si quis diligit me... et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. — Vous êtes, continue saint Paul, les temples du Dieu vivant, et l'esprit de Dieu habite en vous (5). — Templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis. »

Non-seulement Dieu est en nous pour y habiter comme dans un temple, pour y siéger comme sur un trône, mais

(1) *Ep.* XXIII.
(2) *Ep.* XXXIII.
(3) St. Luc, XVII, 21.
(4) St. Joann, XIV, 23.
(5) I. *Corinth.*, III, 16.

encore pour nous influer sa vie et pour faire circuler sa séve dans nos âmes.

« Pendant que l'âme est attachée à sa cause comme à sa racine et à sa tige naturelle, elle est sauvée, et elle a toute la perfection que Dieu lui a donnée en la créant. Mais si elle s'en détache et s'en retranche elle-même, et qu'elle fasse, pour ainsi dire, un arbre à part, en jetant des racines particulières, elle se sèche, se flétrit, et, perdant toute sa beauté, elle devient laide et sans force, jusqu'à ce qu'elle vienne se reprendre à sa cause, et comme s'y enter de nouveau et recouvrer par là sa première perfection (1). »

Cela rappelle la belle allégorie de la vigne, dont Jésus-Christ se sert en saint Jean :

« Je suis la vraie vigne et mon père est le vigneron. Toutes les branches qui ne portent point de fruit en moi, il les retranchera ; et toutes celles qui porteront du fruit, il les taillera, afin qu'elles en portent davantage. Demeurez en moi, et moi en vous. Comme la branche ne peut porter de fruit d'elle-même, mais qu'elle doit être unie au cep, ainsi vous ne pouvez porter aucun fruit si vous ne demeurez en moi. Je suis la vigne et vous êtes les branches. Celui qui demeure en moi et moi en lui porte beaucoup de fruit, car sans moi vous ne pouvez rien faire. Celui qui ne demeure pas en moi sera jeté dehors comme un sarment inutile ; il séchera, et on le ramassera, et on le jettera au feu, et il brûlera (2). »

L'homme a besoin d'un secours divin pour la pratique de la vertu.

« Chassez hors de vous-même la crainte, la douleur, la convoitise, l'envie, la réjouissance du mal d'autrui, l'avarice, la délicatesse, l'intempérance. Il n'est pas possible de chasser tous ces maux hors de vous-même si vous regardez à autre chose qu'à Dieu seul, si vous n'êtes affectionné qu'à lui seul et dévoué totalement à l'observance de ses commandements... (3) Voulez-vous être agréable à vous-même ? voulez-vous que Dieu vous trouve beau ? Dé-

(1) Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, art. XLIII.
(2) Ch. XV, 1-7.
(3) Arrien, *Des Propos d'Epictète*, l. II, c. XVI.

sirez d'être pur avec vous-même et pur avec Dieu... Le combat est grand ; il s'agit d'une œuvre divine ; il s'agit de la royauté, de la liberté, de la prospérité, de la tranquillité. Souvenez-vous de Dieu, invoquez son secours et son assistance, comme ceux qui naviguent invoquent Castor et Pollux durant la tempête. Et quelle plus grande tempête pourrait advenir que celle qu'excitent les pensées et les imaginations fortes et puissantes qui ébranlent la raison (1). — Celui, dit le sage, qui aime la pureté de cœur, aura pour ami le roi des rois (2). Nul n'est chaste si Dieu ne lui en fait la grâce (3). C'est Dieu qui nous accorde le vouloir et le faire, suivant son bon plaisir (4). Priez, afin de ne pas céder à la tentation (5). »

Suivant Marc-Aurèle, « en toutes choses il faut invoquer les dieux (6). » Suivant saint Paul, « il faut toujours prier. — Semper orantes (7). »

Sénèque veut que nous demandions avant tout les biens intérieurs :

« Rétractez vos vœux passés, formez-en de nouveaux : demandez aux dieux un bon esprit, la santé de l'âme, et puis, enfin, celle du corps. Pourquoi ne leur adresseriez-vous pas souvent ces vœux (8) ?— Votorum tuorum veterum licet diis gratiam facias, alia de integro suscipe : roga bonam mentem, bonam valetudinem animi, deinde tunc corporis. Quidni tu ista vota sæpe facias ? Audacter Deum roga ; nihil illum de alieno rogaturus es. »

« Demandez, dit l'Évangile, et vous recevrez... quiconque demande reçoit... Si vous autres, tout mauvais que vous êtes, vous savez néanmoins donner de bonnes choses à vos enfants, à combien plus forte raison votre Père, qui est dans le ciel, donnera-t-il le bon esprit à ceux qui le lui demandent (9). — Petite et dabitur vobis... omnis enim qui petit, accipit... Si vos cum sitis mali, nostis

(1) Arrien, *Des Propos d'Epictète*, c. XVIII.
(2) *Prov.*, XXII, 11.
(3) *Sap.*, VIII, 21.
(4) *Philipp.*, II, 13.
(5) Math. XXVI, 41.
(6) Ch. XXVII, 26.
(7) *Coloss.*, I, 3.
(8) *Ep.* X.
(9) St. Luc, c. XI, 9-13.

bona data dare filiis vestris, quanto magis Pater vester de cœlo dabit spiritum bonum petentibus se? »

Cette demande des biens intérieurs se retrouve aussi dans Marc-Aurèle, mais avec une circonstance qui en fait voir encore plus clairement l'origine :

« Celui-ci prie pour obtenir les faveurs de sa maîtresse; et toi, prie pour n'avoir jamais de pareils désirs. »

Ce mot est tout chrétien. La morale de l'Évangile est la première qui ait condamné le désir et la pensée volontaire du mal :

« Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo (1). »

Marc-Aurèle continue :

« Celui-là prie pour être délivré de tel fardeau; et toi, prie pour n'avoir pas besoin de cette délivrance. Un autre prie les dieux de lui conserver son cher enfant, et toi, prie pour ne pas craindre de le perdre. En général, tourne ainsi tes prières et attends-en l'effet (2). »

Ce trait final est également emprunté au Christianisme. Nous pouvons demander toutes sortes de grâces temporelles ou spirituelles; l'Évangile nous le permet; mais nous ne devons compter sur l'effet infaillible de nos prières que lorsque nous demanderons ces dernières. Dieu veut toujours nous les accorder dans une mesure plus ou moins large, mais il nous refuse quelquefois les autres parce qu'il n'est pas toujours expédient qu'il nous les accorde.

Si l'inspiration et la force du bien viennent de Dieu, il faut donc le remercier lorsqu'il nous les envoie. On trouve dans Marc-Aurèle de belles paroles sur la reconnaissance :

« Je rends grâces aux dieux de m'avoir fait concevoir très clairement, et plusieurs fois, quelle est la vie conforme à la nature.

(1) St. Math., c. V, 28.
(2) Marc-Aurèle, IX, 40.

Il ne tient donc pas aux dieux, à leurs faveurs, à leur résistance, à leurs inspirations, que dès à présent je ne vive conformément à ma nature, ou si je diffère, c'est ma faute, c'est que je néglige les avertissements ou plutôt les préceptes des dieux... d'avoir conservé mon innocence dans la fleur de l'âge..., et que, même dans la suite, ayant donné dans les passions de l'amour, je m'en sois guéri (1). »

Ce passage est considérable ; il établit une ligne de démarcation de plus en plus tranchée entre les derniers stoïciens et les stoïciens antérieurs, qui soutenaient que le sage n'a besoin que de lui-même pour la pratique de la vertu.

La doctrine chrétienne enseigne également que la prière toute seule est insuffisante, et qu'il faut y joindre les œuvres :

« Tout homme qui dit : « Seigneur ! Seigneur ! » n'entrera point pour cela au royaume des cieux; mais celui-là entrera dans le royaume des cieux qui fait la volonté de mon Père (2). »

Nous trouvons la même pensée dans Marc-Aurèle :

« Les dieux, dit-il, ne se soucient pas d'être loués par des êtres raisonnables, mais de trouver parmi ces êtres des âmes en tout pareilles aux leurs (3). »

Il faut donc obéir à Dieu :

« Sache que le principal fondement de la religion est d'avoir des idées saines et raisonnables des dieux..., de croire qu'ils existent, qu'ils gouvernent le monde avec autant de justice que de sagesse, d'être persuadé que tu dois leur obéir, et te soumettre sans murmurer à tous les événements comme étant produits par une intelligence infiniment sage. Avec cette opinion des dieux, tu ne pourras jamais te plaindre d'eux, ni les accuser de négligence à ton égard (4). — J'ai soumis à Dieu mon désir ; il veut que j'aie la fièvre,

(1) Marc-Aurèle, I, 17.
(2) St. Math., VII, 21.
(3) X, 8.
(4) Epict., *Manuel.*

et moi aussi ; il veut que je me porte à quelque chose, j'en suis content; il veut que je désire, aussi le veux-je bien; il veut que j'obtienne quelque chose, je le veux aussi. Ce qu'il ne veut point, je ne le veux point. Il veut que je meure, je suis content de mourir (1). »

Ne croirait-on pas entendre l'Évangile ?

« O Père ! que ma volonté ne se fasse point, mais la vôtre ; non comme je veux, mais comme vous voulez (2) ; cherchez à connaître la volonté de Dieu, toujours sainte, aimable et parfaite (3) ; il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix (4). »

La piété consiste donc à se soumettre à Dieu et à régler son âme :

« Tout homme qui a soin de régler ses désirs et ses aversions selon les maximes prescrites, travaille en même temps à se rendre pieux (5). »

Saint Jacques l'avait dit avant lui :

« La religion irréprochable devant Dieu consiste à faire de bonnes œuvres et à conserver son cœur pur des souillures de ce siècle (6). »

Il y a cependant des devoirs particuliers que nous devons rendre à Dieu directement. Ecoutons là-dessus un beau passage d'Épictète :

« Si nous avions de l'entendement, que devrions-nous faire en public et en particulier, que louer et bénir la divinité et lui rendre des actions de grâces ? Ne devrions-nous pas, en travaillant et en mangeant, célébrer les louanges de Dieu? Grand Dieu ! c'est vous qui nous avez donné ces mains, les organes du manger et de la digestion, la faculté de croître imperceptiblement, de respirer pendant le sommeil. C'est ce que nous devrions chanter en toute occasion, et entonner notre hymne le plus solennel et le plus di-

(1) Arrien, l. IV, 1.
(2) St. Luc, XXII, 42 ; St. Marc, XIV, 36.
(3) St. Paul, *Rom.*, XII, 2.
(4) St. Paul, *Philipp.*, II, 8.
(5) Epictète, *Manuel*, XXXIX.
(6) St. Jacq., I, 27.

vin, en reconnaissance de ce que Dieu nous a donné le pouvoir d'atteindre à ces sublimes connaissances et de les méditer. Quoi donc! puisque la plupart de vous êtes des aveugles, ne fallait-il pas que quelqu'un prît votre place et adressât pour tous à Dieu des hymnes de louange? Hé ! que puis-je faire, moi qui suis vieux et boiteux, sinon louer Dieu? Si j'étais rossignol, je ferais ce qu'il fait ; si j'étais cygne, de même ; et puisque je suis un être raisonnable, il faut que je loue Dieu ; c'est ma tâche, je la fais ; je ne la quitterai pas tant que j'aurai de vie, et je vous exhorte tous à chanter avec moi (1).

Je bénirai le Seigneur en tout temps, dit le psalmiste ; sa louange sera toujours dans ma bouche (2). — O mon âme! bénis le Seigneur, et que tout mon intérieur exalte son saint nom (3). — Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez quelque autre chose, faites tout pour la gloire de Dieu (4). — Remplissez-vous du Saint-Esprit, vous entretenant de psaumes, d'hymnes et de cantiques spirituels, chantant et psalmodiant du fond de vos cœurs à la gloire du Seigneur, rendant grâces en tout temps et pour toutes choses à Dieu le Père, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ (5). — Ils adorèrent Dieu en disant : Amen, bénédiction, gloire, sagesse, action de grâces, honneur, puissance et force à notre Dieu, dans tous les siècles des siècles (6). »

L'un des grands moyens prescrits par le Christianisme pour arriver à la perfection, c'est de marcher en la présence de Dieu :

« Ambula coram me, et esto perfectus (7). »

C'est aussi la règle que Marc-Aurèle se donnait à lui-même :

« Que tous tes plaisirs et tes délassements soient de passer

(1) Arrien, I, 6.
(2) *Ps.* XXXIII, 2.
(3) *Ps.* CII., 1.
(4) St. Paul, I. *Corinth.*, X, 31.
(5) St. Paul, *Eph.*, V, 18-20.
(6) *Apocal.*, VII, 11, 12.
(7) *Gen.*, XVII, 1.

d'une action sociale à une autre de même nature, en te souvenant toujours de Dieu (1). »

Il prie ce Dieu, dont il attend l'inspiration, de le conduire dans toutes ses œuvres :

« Que le Dieu qui est au dedans de toi conduise et gouverne un homme vraiment homme, un sage vieillard, un empereur qui s'est mis lui-même dans l'état d'un homme prêt à quitter la vie au premier coup de trompette. »

A part la teinte de suffisance qui nous gâte un peu ce passage, l'idée est chrétienne et elle rappelle le

« Deus autem pacis... aptet nos in omni bono... faciens in nobis quod placeat coram se, per J. C. D. N. » de saint Paul (2).

Marc-Aurèle ajoute :

« Sois gai et serein. »

« Soyez toujours joyeux (3), »

dit saint Paul.

« Dieu ne regarde que le cœur (4). »

« Dieu ne regarde que les esprits, sans faire attention à ces vases matériels, à ces écorces, à ces ordures qui les enveloppent (5). »

« Si tu te portes sur les mêmes objets que Dieu, et si ta raison te porte à approuver tout ce qu'il fait, tu pourras te dire vraiment porté par l'esprit de Dieu (6). »

« Qui adhère au Seigneur devient avec lui un même esprit (7). »

« Passe le reste de tes jours en paix, comme ayant remis du fond du cœur entre les mains de Dieu le soin de tout ce qui te regarde (8). »

(1) *Pensées*, VI, 7.
(2) *Hébr.*, XIII, 20-21.
(3) II *Corinth.*, VI, 10.
(4) I. *Reg.* XVI, 7.
(5) Marc-Aurèle, XXXIII, 14.
(6) Marc-Aurèle, XXXIV, 45.
(7) I. *Corinth.*, VI, 17.
(8) Marc-Aurèle, XVIII, 3.

« Jetez dans son sein toutes vos inquiétudes et vos peines, parce qu'il a soin de vous (1). »

« Je suis Epictète, esclave, estropié, un autre Irus en pauvreté et en misère, et cependant aimé des dieux (2). »

« Je suis un pauvre et un mendiant, le Seigneur ne m'a point délaissé (3). »

Jésus-Christ, dans l'Évangile, réprouve la facilité avec laquelle les hommes se laissent aller à faire des serments :

« Et moi je vous dis de ne point jurer du tout... Contentez-vous de dire cela est et cela n'est pas (4). »

On trouve dans Epictète la même pensée exprimée dans les mêmes termes :

« Refuse, s'il se peut, de jurer pour quelque chose que ce soit. »

Par cette restriction, « s'il se peut, » Epictète excepte les cas où l'on y est obligé par la loi ou par quelque raison grave, et il rentre ainsi complétement dans l'idée chrétienne.

La question du souverain bien, tant agitée dans l'antiquité et toujours si mal résolue, même par les stoïciens postérieurs au Christianisme, semble cependant avoir été entrevue, à la lueur de la lumière nouvelle, par Sénèque et par Epictète. Il est curieux de voir comme ce jour nouveau, qui commençait à poindre, leur fait apercevoir les choses sous une autre face :

« Le souverain bien, dit Sénèque, a son siége quelque part. Ce n'est point dans les lieux qui produisent l'ivoire ou le fer. Vous demandez quel est le siége du souverain bien : c'est l'âme ; si elle n'est pure et sainte, *elle ne peut pas recevoir Dieu.* — Summum

(1) I. Petr., V, 7.

(2) *Vie d'Epictète* dans le *Commentaire de Simplicius.*

(3) *Ps.* XXXIX, 18.

(4) Math., V, 34, 37

illud bonum habet et ipsum suam sedem, non nascitur ubi ebur, nec ubi ferrum. Quis sit summi boni locus quæris? animus! hic nisi purus ac sanctus est, Deum non capit (1).

Outre que ces paroles rappellent celles-ci de l'Écriture :

«La sagesse éternelle n'entrera point dans une âme assujettie au mal ; — In malevolam animam non introibit sapientia (2) ; »

elles ont le mérite plus grand encore de mettre le doigt sur la solution du grand problème. Epictète l'a entrevue comme Sénèque :

« Dieu, dit-il, est la source de tout bien ; or, c'est la possession du vrai bien qui fait le vrai bonheur (3). »

Le Christianisme ne s'exprime pas autrement.

« Le bien pour moi, dit le psalmiste, le bien suprême et absolu, c'est d'adhérer à Dieu (4). — Mihi adhærere Deo bonum est. »

Suivant Sénèque, c'est la vertu qui dans ce monde nous met en possession de ce souverain bien, et c'est aussi la vertu qui nous unit au souverain bien dans une autre vie :

« La vertu dont nous faisons profession est quelque chose de grand ; elle élargit l'âme, la prépare à la connaissance des choses célestes, et la rend digne d'entrer dans la société de Dieu (5). — Virtus quidem ista quam affectamus, magnifica est, non quia per se beatum est malo caruisse, sed quia animum laxat, ac præparat ad cognitionem cœlestium, dignumque efficit qui in consortiam Dei veniat. »

« L'amour de la sagesse, dit le livre qui porte ce nom, — la sagesse ici, est prise pour la vertu, — conduit au royaume éternel. — Sapientiæ deducit ad regnum perpetuum (6). »

(1) *Ep.* LXXXVII.
(2) *Sag.*, I, 4.
(3) Arrien, II, 8.
(4) *Ps.* LXXII, 27.
(5) *Quest. natur.*, Préf.
(6) *Sag.*, VI, 21.

L'acquisition de ce souverain bien mérite tous les efforts de l'homme :

« Quant à moi, dit Epictète, je prends congé de tout le reste ; je serai content si je peux parvenir à vivre dégagé de tout embarras et de tout souci, à élever ma tête comme un homme libre, au-dessus de tous les obstacles, *et à ne plus regarder que le ciel*, comme ami de Dieu, sans que tout ce qui arrive soit capable de m'ébranler (1). »

« Plusieurs se conduisent comme gens qui n'ont de pensées et d'affections que pour la terre. Quant à nous, notre conversation est au ciel, et c'est de là que nous attendons un sauveur, Jésus-Christ notre Seigneur (2). » — « Qu'y a-t-il pour moi dans le ciel, et que désirai-je sur la terre, si ce n'est vous, ô le Dieu de mon cœur et mon partage pour l'éternité? (3). »

C'est en lui que notre union sera consommée.

« Coïmus in unum omnes (4), »

dit Sènèque.

« Ut sint consommati in unum (5), »

dit Jésus-Christ.

J'observerai, pour que le lecteur ne voie pas ici une contradiction avec ce qui a été plus haut, que ces passages ne sont que d'heureuses inconséquences dans la doctrine générale du stoïcisme, et que toutes les fois qu'il aborde la question *ex professo*, comme les autres écoles de l'antiquité, il place le souverain bien ici-bas.

Je n'ai pas besoin de répéter, qu'avec un air chrétien ces passages ont un fond panthéiste.

Enfin, pour couronner ces citations relatives à nos rap-

(1) Arrien, l. II, 17.
(2) *Philipp.*, III, 18-20.
(3) *Ps.* LXXII,26.
(4) *Consolation à Marcia*, XXVI.
(5) Joann., XVII, 23.

ports avec Dieu, voici un beau passage de Marc-Aurèle sur la liaison du dogme et de la morale, et la nécessité de les rattacher toujours l'un à l'autre :

« Comme les médecins, dit-il, ont toujours sous la main des instruments et des outils prêts pour les cures imprévues ; de même, tu dois être muni des principes nécessaires pour connaître tes devoirs envers Dieu et envers l'homme, et pour faire les moindres choses comme ayant toujours devant les yeux la liaison de ces deux sortes de devoirs ; car tu ne feras rien de bien dans les choses humaines si tu oublies le rapport qu'elles ont avec Dieu, ni rien de bien dans les choses divines si tu oublies leur liaison avec la société (1). »

Ce passage est tout rempli de l'esprit du Christianisme. Ne prescrit-il pas, en effet, d'un côté, de rapporter toutes nos œuvres à la gloire de Dieu, affirmant qu'elles n'ont de valeur réelle que par ce rapport (2) ; et de l'autre, n'enseigne-t-il pas que le véritable amour de Dieu, qui résume tous nos devoirs envers lui, consiste, non dans une délectation stérile et inefficace, mais dans la pratique sérieuse des devoirs de la vie, et surtout dans le bien que nous faisons à nos frères (3) ?

Tels sont les textes principaux relatifs à nos rapports avec Dieu ; il est impossible de méconnaître dans ces passages une communauté de pensées et souvent d'expressions qui prouve que l'une des deux doctrines a déteint sur l'autre. Nous allons retrouver le même reflet dans les passages qui concernent les rapports des hommes entre eux.

(1) Marc-Aurèle, XIX, 28.

(2) « Quelque chose que vous fassiez, soit en œuvres, soit en paroles, faites-le pour la gloire de Dieu. » (Saint Paul.)

(3) St. Jean, I, Ep. IV, 20 : « Comment aimerez-vous Dieu, si vous n'aimez pas vos frères ? »

CHAPITRE XVI

Rapports des hommes entre eux. — Amour de ses semblables. — Plus malheureux de faire du mal que d'en recevoir. — Partager son pain avec celui qui a faim. — Membres d'un même corps. — Amour des hommes, pierre de touche de l'amour de Dieu. — Esclaves : les traiter avec bonté. — Le corps seul est esclave, l'âme reste libre. — Egalité naturelle, liberté individuelle. — Pardon des injures, amour des ennemis. — Faire du bien aux hommes, c'est s'en faire à soi-même. — Simplicité et reconnaissance. — Consoler les affligés. — Eviter les jugements téméraires. — Supporter les défauts des hommes à l'exemple de Dieu. — Reprendre avec douceur. — Se faire tout à tous. — Force de la douceur.

Il est hors de doute que par les seules lumières de la raison naturelle les hommes peuvent avoir une certaine connaissance de l'amour réciproque qu'ils doivent se porter. Ainsi, l'on n'est pas surpris d'entendre Marc-Aurèle compter *l'amour du prochain parmi les propriétés de l'âme* (1).

Il n'en est pas tout à fait de même de ce passage de Sénèque ; on y trouve des traits qui ont une autre saveur que celle de la sagesse purement naturelle :

« La seconde question que les préceptes ont en vue c'est la manière de se conduire envers les hommes. Qu'entend-on par là ? Veut-on dire qu'il faut s'abstenir de verser le sang humain ? Le grand effort de vertu de ne point nuire à qui nous sommes obligés de nous rendre utiles ! La belle gloire pour un homme, de n'être

(1) VII, 6.

point féroce envers un homme ! Recommandons-leur donc de tendre la main à celui qui fait naufrage, de montrer la route à celui qui s'est égaré, de partager son pain avec celui qui a faim. Mais à quoi bon entrer dans le détail de ce qu'il faut faire ou éviter, quand je puis rédiger en deux mots la formule des devoirs de l'homme? Cet univers que vous voyez, qui comprend le ciel et la terre, n'est qu'un tout, un vaste corps dont nous sommes les membres. La nature, en nous formant des mêmes principes et pour la même destination, nous a rendus frères ; c'est elle qui nous a inspiré une bienveillance mutuelle et qui nous a rendus sociables ; c'est elle qui a établi la justice et l'équité, c'est en vertu de ces lois qu'il est plus malheureux de faire du mal que d'en recevoir ; c'est elle qui nous a donné deux bras pour aider nos semblables. Ayons donc toujours dans le cœur et dans la bouche ce vers de Térence :

» Je suis homme, et rien de ce qui touche l'homme ne m'est indifférent.

» Nous sommes nés pour vivre ensemble ; notre société ressemble aux pierres des voûtes, dont l'obstacle mutuel fait le support. »

Ecce altera quæstio : quomodo hominibus sit utendum? Quid agimus? quæ damus præcepta, ut parcamus sanguini humano? Quantulum est ei non nocere cui debeas prodesse! Magna scilicet laus est si homo homini mansuetus sit. Præcipimus ut naufrago manum porrigat, erranti viam monstret, cum esuriente panem suum dividat. Quando, omnia quæ præstenda sunt ac vitanda, dicam! quin, possim breviter hanc illi formulam humani officii tradere : omne hoc quod vides quo divina et humana conclusa sunt unum est : membra sumus corporis magni ; natura nos cognatos edidit, quum ex iisdem et in eadem gigneret. Hæc nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit ; illa æquum justumque composuit : ex illius constitutione miserius est nocere quam lædi ; ex illius imperio parata sunt juvantis manus. Iste versus et in pectore et in ore sit :

« Homo sum, humani nihil a me alienum puto. »

« Habeamus! in commune nati sumus. Societas nostra lapidum fornicationi simillima est : quæ casura, nisi invicem obstarent hoc ipso sustinetur (1).

(1) *Ep.* XCV.

A côté de l'idée fondamentale, qui est panthéiste, il est difficile de ne pas voir la couleur chrétienne sur plusieurs détails. Cette sentence par exemple : qu'il est plus malheureux de faire du mal que d'en recevoir; et ce conseil : partage ton pain avec celui qui a faim, rappelant textuellement les paroles d'Isaïe : *frange esurienti panem tuum*; tout cela est chrétien. Mais nous allons voir dans Marc-Aurèle la même pensée, dégagée de tout alliage de panthéisme, et revêtue de la pure forme chrétienne :

« Quoique les êtres raisonnables forment chacun un tout à part, cependant étant faits pour coopérer ensemble à une même œuvre, ils ont par cette raison, entre eux, le même rapport d'union qui se trouve entre les membres d'un seul et même corps. Pour te rendre cette pensée plus touchante, il faut te dire souvent à toi-même : je suis un membre du corps de la société humaine. Car, si tu dis simplement : je fais partie de ceux de la société, c'est que tu n'aimes pas encore du fond du cœur les autres hommes (1). »

Mettons en regard le texte saint Paul :

« De même que dans un seul corps nous avons plusieurs membres, qui tous n'ont pas la même fonction ; de même, nous ne formons qu'un seul corps en Jésus-Christ, et nous sommes tous réciproquement les membres les uns des autres (2). »

L'amour des hommes est la pierre de touche de l'amour de Dieu.

« Il n'est pas possible, dit Simplicius, dans son Commentaire sur le *Manuel d'Epictète*, que des âmes qui vivent ensemble, n'étant pas unies entre elles, puissent jamais arriver à cette union beaucoup plus parfaite et plus heureuse qui est l'union avec Dieu (3). »

(1) VIII, 20.
(2) *Rom.*, XII, 4, 5.
(3) Comment. sur l'article XLII.

C'est la pensée de saint Jean :

« Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment pourra-t-il aimer Dieu qu'il ne voit pas (1)? »

Sénèque veut qu'on traite ses esclaves avec bonté, parce qu'ils sont de même nature que l'homme libre :

« Cet homme que vous appelez votre esclave, oubliez-vous qu'il est formé des mêmes éléments que vous? qu'il jouit du même ciel, qu'il respire le même air, qu'il vit et meurt comme vous (2)? » —

« Il n'y a, dit saint Paul, ni esclaves ni hommes libres. Mais vous êtes tous un en Jésus-Christ (3). »

« On se trompe si l'on croit que la servitude s'étend à l'homme tout entier. La meilleure partie de lui-même en est affranchie. Les corps sont soumis aux maîtres, mais l'âme demeure toujours maîtresse d'elle-même ; et si libre et si indépendante, que la prison même où elle est enfermée ne peut l'empêcher de prendre son essor, de se livrer à des méditations sublimes, et de s'élancer dans l'immensité au milieu des corps célestes. C'est donc le corps seul que la fortune livre aux maîtres, c'est le corps qu'ils achètent et qu'ils vendent; l'âme ne peut être mise en esclavage, tous ses actes sont libres. En effet, nous ne pouvons pas tout ordonner à nos esclaves, et ils ne sont pas obligés de nous obéir en tout ; ils n'exécuteront pas des ordres contraires au bien public; ils ne prêteront point leurs bras à un crime (4). »

Errat si quis existimat servitutem in totum hominem descendere pars melior ejus excepta est. Corpora obnoxia sunt et adscripta dominis : mens quidem sui juris; quæ adeo libera et vaga est, ut ne ab hoc quidem carcere cui inclusa est teneri queat, quominus suo impetu utatur, et ingentia agat et in infinitum comes cœlestibus exeat. Corpus itaque est quod domino fortuna tradidit. Hoc emit, hoc vendit. Interior illa pars mancipio dari non potest. Ab hac

(1) I. *Jean*, IV, 20.
(2) *Ep.* XLVII.
(3) *Gal.*, III, 28.
(4) *Des Bienfaits*, l. III, c. xx.

quidquid venit, liberum est; non enim aut nos omnia jubere possumus aut in omnia servi parere coguntur. Contra rempublicam imperata non facient; nulli sceleri commodabunt. « La nature nous ordonne de rendre service à tous les hommes, esclaves ou libres, ingénus ou affranchis, affranchis suivant les formes, ou en présence de ses amis, peu importe. Partout où il y a un homme, il y a matière a bienfaisance (1). » Hominibus prodesse natura jubet; servi liberive sint, ingenui an libertini, justæ libertatis, an inter amicos datæ ; quid refert? ubicumque homo est, beneficio locus est.

Qu'on se rappelle comment Aristote et Platon lui-même ont parlé de l'esclavage, et on verra ici très certainement un progrès étranger à la philosophie. Le Christianisme enseigne que tous les hommes ont la même origine, la même nature et la même fin, qu'ils soient libres ou qu'ils soient esclaves ; que Jésus-Christ a affranchi ces derniers en mourant pour eux comme pour les autres, qu'ils sont libres dans leur conscience, et qu'ils n'ont à rendre compte de leurs actes intérieurs qu'à Dieu. Qu'on me permette de citer un beau passage de saint Paul :

« Esclaves, obéissez à vos maîtres selon la chair, avec crainte et respect, dans la simplicité de votre cœur, comme à Jésus-Christ même. Ne les servez pas seulement lorsqu'ils ont l'œil sur vous, comme si vous ne pensiez qu'à plaire aux hommes, mais en serviteurs de Jésus-Christ, faisant de bon cœur la volonté de Dieu. Servez-les donc volontiers, regardant en eux le Seigneur et non l'homme ; sachant que chacun recevra du Seigneur la récompense du bien qu'il aura fait, esclave ou homme libre. Et vous, maîtres, traitez vos esclaves avec humanité, laissant de côté les menaces, et vous rappelant que vous avez, les uns et les autres, un maître commun dans le ciel, qui ne fera point acception de personnes. — Servi, obedite dominis carnalibus cum timore et tremore, in simplicitate cordis vestri, sicut Christo; non ad oculum servientes, quasi hominibus placentes, sed ut servi Christi facientes voluntatem Dei ex animo, cum bona voluntate servientes, sicut Domino et non homi-

(1) *De la vie heureuse*, XXIV.

nibus. Scientes quoniam unusquisque quodcunque fecerit bonum, hoc recipiet a Domino, sive servus, sive liber. Et vos domini eadem facite illis, remittentes minas, scientes quia et illorum, et vester Dominus est in cœlis, et personarum acceptio non est apud eum (1). »

Les idées d'égalité naturelle et de liberté individuelle commencent à se faire jour, non plus seulement en théorie, mais dans l'application. On en voit un remarquable exemple chez Marc-Aurèle :

« Sévère, dit-il, me fit prendre l'idée de gouverner par des *lois générales*, ayant égard à l'*égalité naturelle*, laissant à tous mes sujets la liberté de me parler, et surtout en respectant la libre disposition que chacun doit avoir de soi et de ses biens (2). »

Le Christianisme avait dit et répété :

« Dieu n'a point d'égard à la qualité des personnes (3), » et il avait ajouté : « Vous savez que les princes des nations les dominent, et que ceux qui sont les plus puissants parmi eux les traitent avec empire. Il n'en sera pas ainsi parmi vous ; mais celui qui voudra parmi vous devenir le plus grand, sera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier sera votre esclave, à l'exemple du Fils de l'homme, qui est venu, non pour être servi, mais pour servir et pour donner sa vie pour la rédemption de plusieurs (4). »

L'une des recommandations les plus pressantes de Jésus-Christ dans l'Évangile, c'est le pardon des injures : Dimittite et dimittemini (5).

On retrouve la même pensée dans les stoïciens :

« Je me rendrai agréable à mes amis, dit Sénèque, doux et traitable avec mes ennemis. Ils m'auront fléchi avant de me demander pardon (6). — Ego amicis jucundus, inimicis mitis et facilis. Exorabor antequam roger. Honestis precibus occuram. »

(1) *Eph.*, VI, 5-9.
(2) I, 5.
(3) Matth., XXII, 16 ; Luc, XX, 21 ; *Act.* X, 34 ; *Rom.*, II, 11 ; *Gal.*, II, 6.
(4) Matth., XX, 25-28.
(5) St. Luc, VI, 37.
(6) *De la vie heureuse*, XX.

Suivant Marc-Aurèle, nous devons

« Pardonner les injures et les fautes au premier signe de repentir (1), » et cela sincèrement, « car il faut que cette conduite parte du cœur et que les dieux y voient un homme vraiment patient et résigné (2). »

Jésus-Christ va plus loin, il veut qu'on aime ses ennemis :

« Diligite inimicos vestros (3). »

« C'est le propre d'un homme, dit Marc-Aurèle, d'aimer ceux mêmes qui l'offensent : Tu les aimeras si tu viens à penser que tu es leur parent, que c'est par ignorance et malgré eux qu'ils font des fautes, que dans peu vous mourrez tous, et surtout qu'on ne t'a point fait de mal, puisqu'on n'a pas rendu ton âme de pire condition qu'elle n'était auparavant (4). »

L'un des premiers devoirs de l'homme envers ses semblables, c'est de leur faire du bien :

« Ne te lasses point de faire du bien aux hommes, dit Marc-Aurèle (5). — Nolite deficere benefacientes, » dit saint Paul (6).

Ce sont les mêmes expressions.

« En faisant du bien aux autres, tu t'en fais à toi-même (7). — L'homme miséricordieux fait du bien à son âme (8). »

« Loi du bienfait, suivant Sénèque : celui qui donne doit oublier aussitôt qu'il a donné; celui qui reçoit doit toujours s'en souvenir (9). — Hæc enim beneficii inter duos lex est : alter statim oblivini debet dati, alter accepti nunquam. »

(1) I, 8.
(2) XI, 13.
(3) St. Matth., V, 44.
(4) XXX, 1.
(5) VIII, 21.
(6) II. *Thess.*, III, 13.
(7) Marc-Aurèle, VIII, 21.
(8) *Prov.*, XI, 17.
(9) *De Benef.*, II, 10.

Simplicité et reconnaissance :

« Que celui qui donne le fasse avec simplicité, » dit saint Paul (1), et que celui qui reçoit « soit reconnaissant (2). — Qui tribuit in simplicitate, » « ... grati estote. »

On retrouve la même pensée dans Marc-Aurèle :

« Lorsque tu as voulu faire du bien et que tu y es parvenu, pourquoi, en homme sans jugement, rechercher encore la réputation de bienfaisance (3) ? »

Cela rappelle ce beau passage de l'Évangile :

« Prenez garde de faire vos bonnes œuvres devant les hommes pour en être vus. Lors donc que vous faites l'aumône, ne faites point sonner la trompette devant vous, comme font les hypocrites dans les synagogues et dans les rues, pour être honorés des hommes... Mais lorsque vous faites l'aumône, que votre main gauche ignore ce que fait votre main droite, afin que votre aumône reste secrète, et votre Père, qui voit dans le secret, vous en rendra la récompense (4). »

Sénèque :

« Qui donne imite les dieux. — Qui dat beneficia, deos imitatur (5). »

Jésus-Christ :

« Faites du bien..., afin que vous soyez les enfants de votre Père qui est dans le ciel. — Benefacite..., ut sitis filii Patris vestri, qui in cœlis est (6). »

« Viens, dit Marc-Aurèle, autant qu'il se peut et se doit, au secours des affligés (7). — Consolez-vous mutuellement, dit saint Paul. — Consolamini invicem (8). »

(1) *Rom.*, XII, 8.
(2) *Coloss.*, III, 15.
(3) XXII, 11.
(4) Matth., VI, 1-4.
(5) Senec., *De Benef.*, l. III, 15.
(6) Matth., V, 44, 45.
(7) XI, 12.
(8) I. *Thess.*, V, 11.

Rien de plus contraire à la charité que les jugements téméraires, mais aussi rien de plus contraire à la raison. Écoutons Épictète :

« Si quelqu'un boit beaucoup de vin, ne dis pas qu'il fait mal de boire, mais qu'il boit beaucoup : car, avant de connaître les motifs qui le font agir, comment peux-tu savoir s'il fait mal? En jugeant ainsi, tu cours toujours risque de voir une chose et de prononcer sur une autre (1). » — « Ne jugez pas des choses suivant l'apparence, dit Jésus-Christ, mais jugez-en suivant la justice (2). »

C'est un devoir de charité et de justice en même temps de se supporter mutuellement : rien qui nous soit plus fréquemment inculqué dans l'Évangile et dans les écrits des apôtres :

« Supportez, dit saint Paul, les défauts les uns des autres. — Alter, alterius onera portate (3). » — « Dieu est patient (4). » — « Soyez, dit Jésus-Christ, les enfants de votre Père céleste, qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et pleuvoir sur les justes et les injustes (5). »

On retrouve la même pensée dans Marc-Aurèle :

« Les dieux immortels ne se fâchent pas d'avoir à supporter si longtemps un si grand nombre d'hommes et si méchants. Ils ont même toutes sortes de soins d'eux ; et toi, qui as si peu de temps à vivre, tu en es las ! et cela, quoique tu sois un de ces méchants (6) ! »

En conséquence, ne point s'irriter contre eux :

« Jamais la moindre apparence de colère, dit Marc-Aurèle (7). » —

(1) LXVIII.
(2) Jean, VII, 24.
(3) *Gal.*, VI, 2.
(4) *Eccli.*, XVIII, 9.
(5) Matth., V, 45.
(6) XXIII, 9.
(7) I, 10.

« Que toute aigreur, tout emportement, toute colère... soient bannis d'entre vous, dit saint Paul (1). »

« Il faut, ajoute l'empereur philosophe, se rendre maître de soi, et ne reprendre personne avec rudesse (2). »

C'est l'*anima mea in manibus meis semper* de David (3) ; et le *cum modestia corripientes* de saint Paul (4).

« Mais, diras-tu, ils se trompent en faisant des fautes. Détrompe-les donc et instruis-les, mais sans te fâcher (5). — Hujus modi-instruite inspiritu lenitatis (6). »

« Dissipe si tu peux leurs préjugés, et si tu ne le peux pas, souviens-toi que c'est pour eux que t'a été donné le sentiment de bienveillance. Les dieux mêmes les aiment, et contribuent (tant ils ont de bonté) à leur faire avoir de la santé, des richesses, de la gloire (7). » — « Traitez-vous mutuellement avec bienveillance, comme Jésus-Christ vous a traités pour la gloire de son Père (8). »

« Se plier à tous les caractères, au point de rendre sa conversation plus agréable que celle des flatteurs mêmes, et en même temps s'attirer la plus grande vénération (9). » — « Alors que j'étais indépendant de tous, je me suis fait le serviteur de tous, pour gagner à Dieu un plus grand nombre d'âmes. Je me suis fait Juif avec les Juifs, pour gagner les Juifs ; avec ceux qui sont sous la loi, comme si j'eusse encore été sous la loi (quoique je n'y fusse point assujetti), pour gagner ceux qui sont sous la loi ; avec ceux qui n'avaient point de loi, comme si je n'en eusse point eu moi-même (quoique j'en eusse une à l'égard de Dieu, ayant celle de Jésus-Christ), pour gagner ceux qui étaient sans loi. Je me suis fait faible avec les faibles, pour gagner les faibles. Je me suis fait tout à tous,

(1) *Ephés.*, IV, 31.

(2) I, 15, 11.

(3) « Mon âme est toujours entre mes mains. » *Ps.* CXVIII.

(4) « Reprendre avec modération. » II. *Tim.*, II, 25.

(5) Marc-Aurèle, XXVIII, 6.

(6) « Instruisez en esprit de douceur les gens de cette sorte. » St. Paul.

(7) Marc-Aurèle, XXVIII, 18.

(8) *Rom.*, XV, 7.

(9) Marc-Aurèle, I, 9.

pour les sauver tous (1). » — « Je me suis fait petit parmi vous, comme une nourrice qui aime tendrement ses enfants (2). »

J'ai voulu reproduire dans son entier ce beau passage, où il semble que l'apôtre ait mis tout son cœur.

Résultat de cette conduite :

« La douceur est d'une force invincible lorsqu'elle est sincère et sans affectation ; car, que pourra te faire le plus méchant des hommes si tu persévère à le traiter avec douceur (3) ? »

Cela rappelle le *suaviter et fortiter* du livre de la Sagesse, et cette parole de Notre-Seigneur dans l'Évangile :

« Bien heureux ceux qui sont doux, parce qu'ils seront les maîtres de la terre (4). »

Terminons ces citations ; nous pourrions les multiplier à l'infini, mais ce qui précède suffit pour établir la conformité des deux doctrines sur une foule de points relatifs aux rapports de l'homme avec ses semblables.

(1) I. *Cor.*, IX, 19-22.
(2) I. *Thess.*, II, 7.
(3) Marc-Aurèle, XXXVI.
(4) Matth., V, 4.

CHAPITRE XVII

—

Passages relatifs à l'homme et à la vertu dont il a un besoin spécial : l'humilité. — Le mal est en nous. — Personne n'échappe à la loi du mal. — Il faut se défier de soi, se reprocher ses défauts, s'accuser soi-même, se fuir, aimer la correction, souffrir qu'on parle mal de nous. — La pensée de ses défauts empêche de s'irriter contre ceux d'autrui. — Supporter ses frères soit par humanité, soit par humilité. — La pensée de la faute commise doit nous empêcher de regimber contre la punition. — L'homme de bien doit faire son devoir et ne pas s'inquiéter des censures de l'opinion. — C'est chose royale de bien faire et d'être blâmé. — Quand le devoir l'exige, savoir souffrir les humiliations. — Le sage doit s'attendre à être moqué. — Utilité des injures. — Ne pas tirer vanité du progrès qu'on fait dans la vertu. — Ne point chercher à plaire. — Comment l'homme pourrait-il avoir de l'orgueil ? — L'orgueil est haïssable. — On a bien parlé quand on a converti. — Sonder ses forces avant d'entreprendre d'être philosophe. — Consentir à passer pour un insensé. — Ne point se regarder comme un personnage. — Signes du progrès dans la sagesse. — On peut être un homme divin et inconnu à tout le monde.

L'humilité, comme on sait, joue un très grand rôle dans le Christianisme. Elle est le fondement de la vie chrétienne, et la première disposition requise pour que Dieu s'incline vers l'âme et daigne l'élever jusqu'à lui. Cette vertu est tellement la vertu propre du Christianisme, que sans elle il ne saurait subsister; et, au contraire, elle est tellement étrangère à toute autre doctrine, que lorsqu'elle s'y trouve mêlée elle trahit, par son air emprunté, son origine étrangère. Je reviendrai plus tard sur cette idée, en y insistant. Je ne fais que l'indiquer ici, afin qu'elle soit présente à la pensée du lecteur pendant qu'il aura sous

les yeux les curieux rapprochements que va nous fournir, sous ce rapport, la comparaison des deux doctrines.

La base de notre humilité, c'est le mal qui est en nous :

« Omnes mali sumus. — Nous sommes tous mauvais (1), » disait Sénèque.

C'est le mot de Jésus-Christ :

« Nemo bonus. — Personne n'est bon (2). »

Seulement, Sénèque a rendu par une affirmation ce que Notre-Seigneur avait exprimé par une négation.

Nous sommes malades :

« Pourquoi nous abuser ? Notre mal n'est pas au dehors, il est en nous ; il a son siége dans nos entrailles. Mais nous guérissons difficilement, parce que nous ne savons même pas que nous sommes malades (3). — Quid nos decipimus ? Non est extrinsecus malum nostrum, intra nos est, in visceribus ipsis sedet. Et ideo difficiliter ad sanitatem pervenimus, quia nos ægrotare nescimus. »

Saint Paul a décrit au long les symptômes de cette maladie dans le chapitre VII de l'Épître aux Romains :

« Je ne comprends pas ce que je fais : je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je ne veux pas... Si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi. Lorsque je veux faire le bien, je trouve que, par une loi fatale, le mal m'est adhérent. Je me plais dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur ; mais je sens dans les membres de mon corps une autre loi qui combat contre la loi de mon esprit, et qui m'asservit à la loi du péché qui est dans mes membres (4). — Quod enim operor, non intelligo : non enim quod volo bonum, hoc ago : sed quod odi malum, illud facio. Si autem quod nolo, illud facio, consentio legi, quoniam bona est. Nunc autem jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. Scio enim quia non habitat in

(1) *De Ira*, l. III, 26.
(2) Marc, X, 18.
(3) *Ep.* L.
(4) *Rom.*, VII, 15-24.

me, hoc est in carne mea, bonum. Nam velle adjacet mihi : perficere autem bonum, non invenio. Non enim quod volo bonum, hoc facio : sed quod nolo malum, hoc ago. Si autem quod nolo, illud facio ; jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. Invenio igitur legem, volenti mihi facere bonum, quoniam mihi malum adjacet ; condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem : video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati quæ est in membris meis. »

Personne n'échappe à cette loi fatale :

« Je le répète, dit Sénèque, il n'y a personne qui se puisse absoudre, et si l'on se dit irréprochable, c'est relativement aux témoins et non à sa propre conscience. — Nemo, inquam, invenitur qui se possit absolvere, et innocentem quisque se dicit, respiciens testem, non conscientiam (1). » — « Omnes peccaverunt. — Tous ont péché, dit saint Paul (2). » — « Celui qui se dit sans péché se séduit lui-même (3). — Si dixerimus quoniam peccatum non habemus ipsi nos seducimus. »

Si tous ne pèchent pas toujours, tous ont au moins une égale pente au mal :

« Tu pèches aussi souvent que ton voisin, tu lui ressemble, et si tu t'abstiens de certaines fautes, tu n'as pas moins de pente à les commettre, quoique par crainte, ou par vanité, ou par tout autre mauvais principe, tu te retienne (4). »

C'est l'enseignement de l'Écriture :

« L'esprit de l'homme et les pensées de son cœur sont portés au mal dès sa jeunesse (5). »

L'homme ne saurait échapper à cette loi du mal, il se porte partout lui-même :

(1) *De Ira*, l. L, 14.
(2) *Rom.*, III, 23.
(3) I. Jean, I, 8.
(4) Marc-Aurèle, XXXV, 1.
(5) *Gen.*, VIII, 21.

« Croyez-moi, dit Sénèque, il n'y a point de chemin qui puisse vous mettre par delà les désirs, la colère, la crainte : s'il y en avait, le genre humain tout entier s'y précipiterait. Parcourez les terres et les mers, les maux dont vous vous plaignez ne cesseront de vous tourmenter. Vous êtes surpris que la fuite ne vous serve de rien : ce que vous fuyez est avec vous. Commencez donc par vous corriger; délivrez-vous de votre fardeau; contenez au moins vos désirs dans de justes bornes; arrachez de votre âme toute sa perversité. Si vous voulez voyager agréablement, commencez par guérir votre compagnon de voyage (1). — Nullum, mihi crede, iter est, quod te extra cupiditates, extra iras, extra metus sistat : aut si quod esset, agmine facto, gens illuc humana pergeret. Fugam tibi non prodesse miraris? tecum sunt quæ fugis; te igitur emenda; onera tibi detrahe et desideria intra saltem modum contine; omnem ex animo erade nequitiam. Si vis peregrinationes habere jucundas, tuum comitem sana. »

Le Christianisme enseigne, comme on l'a vu, que le péché est inhérent à l'homme, que l'homme par conséquent le porte partout, et il dit à chacun :

« Auferte malum ex vobis ipsis. — Otez le mal du milieu de vous-même (2). »

Il faut donc se défier de soi. — Sénèque :

« Ce n'est pas l'heure présente ni le jour actuel qu'il faut considérer, mais l'état habituel de votre âme; quand vous n'auriez pas fait de mal, vous pouvez en faire. — Noli estimare hanc horam, aut hunc diem, totum inspice mentis tuæ habitum; etiam si nihil mali fecisti, potes facere (3). »

Saint Paul :

« Qui se existimat stare videat ne cadat. — Que celui qui se croit debout prenne garde de tomber (4). »

Se rappeler ses défauts et se les reprocher. Marc-Aurèle :

(1) *Ep.* CIV.
(2) I. *Cor.*, V, 13.
(3) *De Ira*, III, 27.
(4) I. *Corinth.*, X, 12.

« Qu'ai-je à faire de vivre plus longtemps, si je perds le sentiment de mes fautes (1) ? »

David :

« Peccatum meum contra me est semper (2). »

Épictète :

« Nous accuser nous-même quand quelque mal nous arrive (3). »

Le Sage :

« Justus prior est accusator sui. — Le juste est le premier a s'accuser (4). »

Sénèque :

Le mal est universel, « donc il faut fuir et rentrer en soi-même ; je me trompe, il faut s'en éloigner. — Fugiendum ergo, et in se redeundum est, imo etiam a se recedendum (5). »

Jésus-Christ :

« Abneget semetipsum (6). »

La marque assurée d'une âme humble et qui travaille sérieusement à s'amender, c'est non-seulement de souffrir, mais d'éviter la correction. — Marc-Aurèle :

« Si quelqu'un peut me reprocher ou me faire voir que je pense ou me conduis mal, je me corrigerai avec plaisir ; car je cherche la vérité qui n'a jamais fait de mal à personne, au lieu que c'est un vrai mal de se tromper et de s'ignorer soi-même (7). »

Le Sage :

« La correction profite au sage (8). » — « Celui qui n'aime pas être corrigé, pèche (9). »

Il faut souffrir qu'on parle mal de nous.

(1) XXIII, 8.
(2) *Ps.* L, 5.
(3) III, 18.
(4) *Prov.*, XVIII, 17.
(5) *Quæst. natur.*, l. IV, Præf.
(6) Matth., XVI, 24.
(7) XXIII, 7.
(8) *Prov.*, XVII, 10.
(9) *Ibid.*, X, 17.

« Si l'on te rapporte que quelqu'un a mal parlé de toi, dit Epictète, ne t'amuse pas à te justifier ; réponds seulement : il n'a pas connu mes autres défauts, car il aurait dit encore plus de mal de moi (1). » — Non vosmetipsos defendentes. — Ne vous défendez pas, » dit saint Paul (2).

La pensée de ses défauts empêche de s'irriter contre ceux d'autrui :

« Il n'est pas d'un sage de haïr ceux qui sont dans l'erreur, autrement il faudrait se haïr soi-même. Qu'on songe combien de fois l'on s'est écarté des règles, et que d'actions l'on a faites qui ont besoin d'indulgence. Il faudrait donc aussi se mettre en colère contre soi-même ; car enfin un juge équitable n'a pas deux balances, une pour soi, une pour les autres (3). — Non est prudentis errantes odisse : aloquin ipse sibi odio erit. Cogitet quam multa contra bonum morem faciat, quam multa ex his quæ egit veniam desiderent, jam irascetur etiam sibi : neque enim æquus judex aliam de sua, aliam de aliena causa sententiam fert. »

On trouve dans saint Paul la même pensée :

« Si quelqu'un d'entre vous est tombé par surprise dans quelque péché, vous autres qui êtes spirituels, ayez soin de le relever dans un esprit de douceur, chacun de vous faisant réflexion sur soi-même et craignant d'être tenté aussi bien que lui. — Si præoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos qui spirituales estis, hujusmodi instruite in spiritu lenitatis, considerans te ipsum ne et tu tenteris (4). »

Sénèque ajoute :

« N'est-il pas plus humain de montrer des sentiments doux et paternels à ceux qui pèchent, et de les ramener au lieu de les poursuivre ? — Quanto humanius mitem et patrium animum præstare peccantibus et illos non persequi, sed revocare (5). »

Saint Paul reprend :

(1) *Manuel*, XLIX.
(2) *Rom.*, XII, 19.
(3) *De Ira*, I, 14.
(4) *Gal.*, VI, 1.
(5) *De Ira*, I, 14.

« Il ne faut pas que le serviteur du Seigneur s'amuse à contester, mais il doit être modéré envers tout le monde, capable d'instruire, patient, reprenant avec douceur ceux qui résistent à la vérité, dans l'espérance que Dieu pourra leur donner un jour l'esprit de pénitence pour la leur faire connaître, et qu'ainsi, revenant de leur égarement, ils sortiront des piéges du diable, qui les tient captifs pour en faire ce qu'il lui plaît. — Servum autem Domini non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes, docibilem, patientem, cum modestia corripientem eos, qui resistunt veritati ; nequando Deus det illis pœnitentiam ad cognoscendam veritatem, et resipiscant a diaboli laqueis, a quo captivi tenentur ad ipsius voluntatem (1). »

On trouve dans Sénèque cette pensée remarquable :

« L'âge et l'état d'un homme qui nous offense font encore beaucoup pour qu'on lui pardonne : dans l'un et l'autre cas il faut savoir souffrir, soit par humanité, soit par humilité (2). — Ut ferre ac pati, aut humanum aut humile sit.» — « Aimez vos frères, dit saint Pierre soyez indulgents, doux et humbles ; ne rendez pas le mal pour le mal. — Misericordes, modesti, humiles ; non reddentes malum pro malo (3). »

Suivant le même philosophe, la pensée des fautes commises doit nous empêcher de regimber contre la punition :

« Avons-nous été punis, songeons à la faute plutôt qu'à la peine, et portons nous-mêmes notre arrêt. Si nous voulons être sincères, nous nous taxerons encore plus haut. Pour juger équitablement de tout, il faut commencer par se mettre dans l'esprit qu'il n'y a parmi nous personne d'irréprochable. La principale source de notre indignation, c'est que nous nous disons : Je ne suis point coupable, je n'ai rien fait. C'est-à-dire que vous ne convenez de rien. Vous vous indignez d'un avis, d'une réprimande, vous vous rendez coupable dès lors même, en ajoutant à la faute l'arrogance et la révolte. — Affecti sumus pœna ? incurrat non tantum quid patiamus, sed quid

(1) II. *Tim.*, II, 24, 25, 26.
(2) *De Ira*, l. III, 12.
(3) I. Petr., III, 8 9.

fecerimus : in consilium de vita nostra mittamus. Si verum ipsi dicere nobis voluerimus pluris litem nostram æstimabimus. Si voluerimus æqui rerum omnium judices esse, hoc primum nobis suadeamus neminem esse sine culpa. Hinc enim maxima indignatio oritur : nihil peccavi, nihil feci, imo nihil fateris, indignamur aliqua admonitione aut coercitione nos castigatos, cum illo tempore peccamus quo adjicimus male factis arrogantiam et contumaciam (1). »

« Peccavi, dit l'Écriture (2). — Omnes peccaverunt (3). — Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum (4). — Nos enim pro peccatis nostris hoc patimur (5). — Nos quidem juste, nam digna factis recipimus (6). — Memento quoniam omnes in correptione sumus (7). — Peccator homo vitabit correptionem, et secundum voluntatem suam inveniet comparationem (8). — J'ai péché. — Tous ont péché. — Il n'y a personne qui fasse le bien, il n'y en a pas un seul. — Nous souffrons pour nos péchés. — Nous souffrons justement et nous recevons la digne récompense de ce que nous avons fait. — Souviens-toi que nous avons tous mérité d'être corrigés. — L'homme pécheur évitera la correction, et il trouvera à la loi des interprétations selon son désir. »

L'homme de bien doit faire son devoir et ne pas s'inquiéter des censures de l'opinion. — Épictète :

« Ne crains point d'être aperçu en faisant une action que tu as jugée convenable, quoiqu'il puisse arriver que le peuple lui donne une interprétation maligne : car si cette action est mauvaise, ne la fais point ; et si elle est bonne, que t'importe le blâme de ceux qui te condamneront injustement (9). »

Saint Paul :

« Faites le bien non-seulement devant Dieu, mais encore devant

(1) *De Ira*, l. II, 27.
(2) II. *Reg.*, XII, 13.
(3) *Rom.*, V, 12.
(4) *Ps.* XIII, 3.
(5) *Mach.*, VII, 32.
(6) Luc, XXIII, 41.
(7) *Eccli.*, VIII, 6.
(8) *Eccli.*, XXXII, 21.
(9) LVIII.

les hommes (1). » — « Quant à moi, il m'importe peu d'être jugé par vous ou par quelque homme que ce soit. (2). »

Quand le devoir l'exige, il faut savoir souffrir les humiliations :

« Si tu vas faire ta cour à quelque homme puissant, dit Épictète, imagine-toi que sa porte te sera fermée ou qu'il ne te recevra qu'avec un dédain insultant. Après ces réflexions, si ton devoir t'y appelle, souffre ces humiliations (3). » — « Il faut, ajoute-t-il, bien veiller et travailler pour venir à bout d'être philosophe ; il faut surmonter certains désirs, abandonner ce qu'on a de plus familier..., être méprisé par des valets et moqué de tout le monde, avoir moins que les autres en toutes choses, en honneur, en dignité, en réputation (4). »

« Que celui qui veut être mon disciple fasse abnégation de lui-même, dit Jésus-Christ ; celui qui ne renonce pas à tout ne peut être mon disciple (5). » — « Ne craignez pas l'opprobre des hommes, ajoute Isaïe (6). » — « Ils sont devenus un spectacle par les mépris et les tribulations qu'ils ont endurés (7). »

Le sage doit s'attendre à être moqué :

« Tu veux te livrer à l'étude de la sagesse? attends-toi donc a être sifflé et moqué par la multitude (8). »

« Le Fils de l'homme, le sage par excellence, sera conspué et moqué. — Filius hominis conspuetur et illudetur ei (9). »

Utilité des injures. — Épictète :

« Quoi ! peut-on tirer quelque profit des injures? De toutes, tant qu'elles sont, voire même de celui qui nous injurie. Que sert à l'athlète celui qui l'exerce? Grandement. Celui aussi qui m'injurie

(1) *Rom.*, XII, 17.
(2) I. *Cor.*, IX, 3.
(3) *Manuel*, LIII.
(4) Arrien, III, 15.
(5) Matth., XVI, 25 ; Luc, XIV, 33.
(6) LI, 7.
(7) *Hébr.*, X, 33.
(8) Epict., *Man.*, XXVIII.
(9) Luc, XVIII, 31-32.

me sert d'exercice, d'autant qu'il exerce ma patience, ma douceur, ma bénignité, ma mansuétude (1). »

Saint Paul :

« Je me plais dans les outrages, dans les persécutions, dans les afflictions que je souffre pour Jésus-Christ ; car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis puissant (2) ; la vertu, en effet, se perfectionne dans l'infirmité (3). »

D'un autre côté, il faut bien se garder de tirer vanité du progrès qu'on a fait dans la vertu :

« Si tu as bien réglé tes désirs et tes appétits, dit Épictète, n'en tire point vanité (4). »

« Ma conscience ne me reproche rien, dit saint Paul, cependant je ne suis pas justifié pour cela... Aussi, je ne me glorifierai de rien, si ce n'est de mes infirmités (5). »

Il ne faut pas chercher à plaire :

« S'il t'arrive jamais de te produire au dehors et de vouloir plaire à quelqu'un, sache que tu es déchu de ton état. Contente-toi donc d'être philosophe (6). »

« Si je plaisais aux hommes, je ne serais pas serviteur de Jésus-Christ (7). »

« Agir par conscience et non pour acquérir de la réputation. Qu'elle soit mauvaise, pourvu que nous fassions bien (8). — Conscientiæ satisfiat : nil in famam laboremus. Sequatur, vel mala, dum bene merentes. » (Sénèque.)

« Non efficiamur inanis gloriæ cupidi (9). »

« Nihil... per inanem gloriam (10). » (Saint Paul.)

Comment l'homme pourrait-il avoir de l'orgueil ?

(1) Liv. III, 20.
(2) II. *Cor.*, XII, 10.
(3) II. *Cor.*, XII, 9.
(4) *Manuel*, l. LXXI.
(5) I. *Cor.*, IV, 4 ; II. *Cor.*, XII, 5.
(6) Epict., *Man.*, XXIX.
(7) Saint Paul, *Galat.*, I, 10.
(8) *De Ira*, l. III, 41.
(9) *Gal.*, V, 26.
(10) *Philipp.*, II. 3.

« Élève-toi en idée, dit Marc-Aurèle ; vois l'espèce humaine, songe à ses changements continuels. Regarde en même temps ce grand nombre d'êtres qui occupent autour de toi l'air et le ciel. Toutes les fois que tu retourneras à ce poste, tu reverras des objets de même nature. Tout se retrouvera semblable et de peu de durée. Comment peut-on avoir de l'orgueil au milieu de tout cela (1) ? »

« Quid superbit terra et cinis (2). » (L'Ecclésiastique.)

Sénèque :

« L'orgueil n'a qu'une fausse grandeur qui fait haïr ce que l'on aurait aimé (3). — Vanam esse superbiæ magnitudinem, et quæ in odium etiam amanda perducat. »

L'Ecclésiastique :

« Odibilis coram Deo est et hominibus superbia (4). »

Je trouve dans Épictète cette pensée toute chrétienne :

« Ne pas croire qu'on a bien parlé quand on est loué, mais quand on convertit ses auditeurs (5). »

C'est la maxime que le Christianisme inculque sans cesse à ses prédicateurs.

Avant d'entreprendre l'étude pratique de la sagesse et d'en faire une profession publique, il faut commencer par sonder ses forces et considérer si l'on sera capable d'achever l'entreprise. Écoutons Épictète :

« Tu voudrais remporter la victoire aux jeux olympiques ; et moi aussi, en vérité, car rien n'est plus glorieux. Mais examine bien auparavant ce qui précède et ce qui suit une pareille entreprise, et tente-la après cet examen. Il faut d'abord t'assujettir à une règle sévère : ne manger que par besoin, t'abstenir de toute délicatesse ; faire tes exercices malgré toi et aux heures marquées, l'été comme l'hiver ; ne boire jamais frais, ni même de vin, à moins qu'on ne te l'ordonne ; en un mot, te soumettre sans réserve au maître d'exercices comme à un médecin. Ensuite, il te faudra descendre dans

(1) XXXV, 2.
(2) X, 9.
(3) *De Benef.*, l. II, 13.
(4) X, 7.
(5) Arrien, l. III, 23.

l'arène, et là, peut-être, te rompre le bras ou te démettre le pied, avaler beaucoup de poussière, être quelquefois meurtri de coups, et, après tout cela, courir encore le hasard d'être vaincu. Si tu as fait toutes ces réflexions, sois athlète si tu veux. Mais, sans cette précaution, tu feras comme les enfants, qui, dans leurs jeux, contrefont tour à tour les lutteurs, les joueurs de flûte, les gladiateurs ; qui, tantôt sonnent de la trompette, et, un instant après, représentent des tragédies. Il en sera de même de toi : tu seras successivement athlète, gladiateur, orateur, philosophe, et dans le fond de l'âme tu ne seras rien. Tu imiteras, comme un singe, tout ce que tu verras faire aux autres, et tous les objets te plairont tour à tour, parce que tu n'as rien entrepris d'après un mûr examen, mais témérairement, et entraîné par la légèreté de ton esprit et de tes idées. C'est ainsi que certaines gens, voyant un philosophe ou entendant dire à d'autres : « Qu'Euphrate parle bien ! qui est-ce » qui peut raisonner avec autant de sens et de force ? » forment aussitôt le projet de devenir eux-mêmes philosophes (1). »

« O homme ! considère d'abord ce que tu veux entreprendre ; examine ensuite ta nature, pour voir si le fardeau que tu t'imposes est proportionné à tes forces. Tu veux devenir pentathle ou lutteur ; regarde auparavant tes bras et tes cuisses, éprouve la force de tes reins ; car nous ne sommes pas tous nés pour les mêmes choses. Penses-tu qu'en embrassant la profession de philosophe tu pourras manger, boire et vivre aussi délicatement que tu faisais ? Il faut veiller, travailler, s'éloigner de ses parents et de ses amis, souffrir les mépris d'un esclave ; il faut s'attendre à toutes sortes d'humiliations, à échouer dans la poursuite des honneurs, des charges, devant les tribunaux, en un mot, dans toutes les affaires. Considère bien tout cela, et vois si tu veux acheter à ce prix la tranquillité de l'âme, la liberté, la constance. Sinon, prends garde de changer à tout moment comme les enfants, d'être aujourd'hui philosophe, demain partisan, ensuite rhéteur, puis intendant du prince. Ces choses ne s'accordent point. Il faut te résoudre à n'être qu'un seul homme, bon ou méchant. Il faut cultiver ton esprit, perfectionner ta raison, ou t'occuper uniquement de ton corps. Il faut que tu travailles à acquérir les biens intérieurs ou extérieurs, c'est-à-dire qu'il faut

(1) *Manuel*, XXXVI.

que tu soutiennes le caractère d'un philosophe ou d'un homme ordinaire (1). »

Qui ne se rappelle, en lisant ces paroles, ce passage de l'Évangile :

« Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père et sa mère, sa femme et ses enfants, ses frères et ses sœurs, — d'une manière relative, c'est-à-dire en comparaison de moi, — et son âme même, — en tant qu'infectée du péché, — celui-là ne peut être mon disciple. Examinez donc sérieusement si vous avez la force d'en remplir les obligations. Car, qui est celui d'entre vous qui, voulant bâtir une tour, ne commence par supputer à loisir la dépense qu'elle exigera, pour voir s'il aura de quoi l'achever ; de peur qu'en ayant jeté les fondements, et n'ayant pas de quoi la finir, tous ceux qui verront cet édifice imparfait ne commencent à se moquer de lui en disant : Cet homme avait commencé de bâtir, mais il n'a pu terminer. Ou bien encore, quel est le roi qui, se mettant en campagne pour aller combattre un autre roi, ne considère auparavant à loisir s'il pourra marcher avec dix mille hommes contre un ennemi qui s'avance avec vingt mille? S'il ne le peut pas, pendant qu'il est encore bien loin, il lui envoie une ambassade pour lui faire des propositions de paix. Ainsi en est-il de la grande entreprise que font tous ceux qui veulent marcher à ma suite. Ils doivent examiner s'ils se sentent capables de tout quitter pour me suivre ; car quiconque ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple (2). »

Saint Paul achève ce tableau :

« Ne savez-vous pas que quand on court dans la carrière, tous courent à la vérité, mais un seul remporte le prix ? Courez donc aussi de manière à mériter la couronne. Or, les athlètes s'abstiennent de toute chose, et cela pour gagner une couronne qui se flétrira, tandis que la nôtre est impérissable. Pour moi, je cours, mais non pas au hasard ; je combats, mais non en donnant des coups en l'air. Mais je traite rudement mon corps et je le réduis en servi-

(1) *Manuel*, XXXVII.
(2) St. Luc, XIV, 26-33.

tude, de peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois moi-même réprouvé (1). »

Moyen de s'avancer dans le bien :

« Si tu veux faire des progrès dans la vertu, aies le courage de passer pour un imbécille et pour un insensé, par le peu de cas que tu fais des biens extérieurs. Ne cherche point à paraître savant ; si l'on te regarde comme un personnage, défie-toi de toi-même. »

Nous sommes loin de l'ancien stoïcisme :

« Sache qu'il est difficile de conserver une volonté conforme à la droite raison, et de s'occuper en même temps des choses du dehors : il faut nécessairement que celui qui s'attache à l'un néglige l'autre (2). » (Epictète.)

Saint Paul avait dit :

« Nos stulti propter Christum. — Nous passons pour des insensés à cause de Jésus-Christ (3). — Non judicavi me scire aliquid inter vos, nisi J.-C., et hunc crucifixum. — Je n'ai point fait profession de savoir autre chose parmi vous que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié (4). »

Et encore :

« Si quelqu'un d'entre vous pense être sage selon le monde, qu'il se fasse insensé pour devenir vraiment sage, car la sagesse de ce monde est une folie devant Dieu. Il est écrit en effet : Je prendrai les sages dans leurs propres artifices. » — Et ailleurs : « Le Seigneur pénètre les pensées des sages et il en connaît la vanité (5). — Si quelqu'un se regarde comme un personnage, il se trompe, car il n'est rien (6). — Nul ne peut servir deux maîtres ; autrement, il s'attachera à l'un et méprisera l'autre (7). »

Signes par lesquels on connaît qu'un homme fait des progrès dans l'étude de la sagesse :

(1) I. *Cor.*, IX, 24-27.
(2) *Manuel*, XVII.
(3) I. *Corinth.*, IV, 10.
(4) I. *Cor.*, II, 2.
(5) I. *Cor.*, III, 18-20.
(6) *Gal.*, VI, 3.
(7) Matth., VI, 24.

« Il ne blâme ni ne loue personne, il ne se plaint de personne, il n'accuse personne, il ne parle point de lui comme s'il était un homme important ou qu'il sût quelque chose ; s'il rencontre quelque obstacle qui retarde ou empêche l'exécution de ses projets, il ne s'en prend qu'à lui-même ; si quelqu'un le loue, il se moque en secret de cet adulateur ; si on le reprend, il ne se justifie pas ; mais, comme les convalescents, il se tâte et s'observe, de peur d'interrompre ce commencement de guérison avant que sa santé soit complétement rétablie ; il est le maître absolu de ses désirs... ; il ne souhaite rien avec trop d'empressement ; si on le traite d'imbécille et d'ignorant, il ne s'en met pas en peine ; enfin, il se défie de lui-même, comme d'un ennemi et d'un homme qui lui tend sans cesse des piéges (1). » (Epictète.)

Il est inutile de rapprocher de ce passage les textes évangéliques, il est tout chrétien ; le dernier trait surtout est à remarquer. Mais, comme je l'observais tout à l'heure, il est la négation formelle du principe même du stoïcisme.

Enfin, terminons par cet avis que Marc-Aurèle, un empereur, il ne faut pas l'oublier, se donnait à lui-même, et qui semble extrait, lui aussi, de nos livres saints :

« Il est très possible d'être en même temps un homme divin et un homme inconnu à tout le monde (2). »

Qui ne croirait entendre saint Pierre, parlant de

« Cet homme caché du cœur qui est riche devant Dieu, — absconditus cordis homo... qui est in conspectu Dei locuples (3). »

(1) *Manuel*, LXXIII.
(2) *Pensées*, VII, 67.
(3) I. Petr., III, 4.

CHAPITRE XVIII

Passages relatifs à la vanité des choses. — Le bonheur ne réside point dans les biens d'ici-bas. — Vanité de la richesse. — Vanité de la gloire. — Vanité du pouvoir. — Vanité de l'homme. — Personne n'y pense. — La pensée de la mort trouble les plaisirs coupables. — Songer à sa dernière heure. — Vivre saintement. — Ne point trop s'affliger comme ceux qui n'ont point d'espérances. — L'important est de bien finir. — Se préparer à la mort. — La mort est une vie nouvelle. — Y penser souvent. — Faire chacune de ses actions comme si elle devait être la dernière. — Souffrir sans impatience le retardement du dernier jour. — Le jour de la mort est le jour de la naissance éternelle.

La brièveté de la vie et la caducité des choses de ce monde sont des sujets qui, dans tous les temps et sous toutes les religions, ont frappé les esprits. Néanmoins, l'Église se les est en quelque sorte appropriés en les présentant continuellement à la méditation de ses enfants, et elle a répandu par là, sur les siècles chrétiens, une teinte de mélancolie qui leur donne un aspect particulier, et qu'on chercherait vainement dans les âges précédents. L'*Ecclésiaste* et le *livre de Job*, les deux livres, sans contredit, où se rencontre la peinture la plus frappante de la vanité des choses, n'avaient pas produit, à beaucoup près, entre les mains des Juifs charnels, l'impression qu'ils firent plus tard lorsque le Christianisme les eut popularisés. Les temps formidables où vivait Sénèque, ces temps où l'on était sans cesse sous la main du bourreau, où l'on

avait devant les yeux des supplices continuels, en attendant que, de spectateur, on devînt acteur dans la sanglante tragédie, ne suffisent pas à expliquer la teinte de tristesse répandue sur ses écrits. La preuve, c'est que cette empreinte de mélancolie se trouve, et plus forte encore, dans les pensées de Marc-Aurèle, qui n'avait rien de semblable à redouter. Nous croyons donc qu'ici encore il faut se résoudre à voir l'action de la doctrine nouvelle qui venait de s'emparer de l'attention du monde. Faisons quelques citations :

« Je n'ai jamais cru, dit Sénèque, que le bonheur résidât dans les objets que tout le monde désire. Je n'y ai trouvé que du vide, un vernis séduisant, et nul fonds qui répondît aux apparences (1). — Itaque ego, in illis quæ omnes optant, existimavi semper, nihil boni inese : quia inania, et specioso ac decepturo fuco circumlita inveni, intra nihil habentia fronti suæ similia. »

Marc-Aurèle :

« L'expérience t'apprend qu'après avoir parcouru tant d'objets divers, tu n'as rencontré nulle part le vrai contentement du cœur. Tu ne l'as trouvé ni dans l'étude de l'art de raisonner, ni dans les richesses, ni dans la gloire, ni dans les plaisirs; enfin, nulle part (2). »

Vanité de la richesse :

« Les plus grands biens sont accompagnés de soucis; c'est au moment où la fortune nous prodigue le plus ses faveurs qu'il faut s'en défier le plus (3). — Maxima quæque bona sollicita sunt, nec ulli fortunæ minùs benè quam optimæ creditur. »

Vanité de la gloire :

« Celui qui s'inquiète de ce qu'on dira de lui après sa mort, ne songe pas que chacun de ceux qui se souviendraient de lui mourra bientôt lui-même, et qu'il en arrivera autant à leurs suc-

(1) *Consolation à Helvia.*
(2) Ch. XVIII, 9.
(3) Senec., *De Brevit. vitæ*, XVII.

cesseurs, jusqu'à ce que toute cette renommée, après avoir passé par quelques races inquiètes et mortelles, périsse aussi. Mais, supposons que ceux qui se souviendraient de toi fussent immortels, et que ton nom le fût avec eux, que t'en reviendrait-il, je ne dis pas seulement après ta mort, mais pendant ta vie (1)? » — « Après tout, quand notre nom ne devrait jamais être oublié sur la terre, que serait-ce? pure vanité (2)! » — « Ah! que cette renommée, que cette gloire, que le tout ensemble est méprisable (3)! » — « Qu'est-ce qui t'attache ici-bas? Sont-ce les objets sensibles? Mais ils changent. Est-ce de devenir célèbre parmi les hommes? Ce n'est rien (4). » — « Considère la rapidité avec laquelle toutes choses tombent dans l'oubli, cet abîme immense de l'éternité qui t'a précédé et qui te suivra; combien un simple retentissement de bruit est peu de chose; la diversité et la folie des idées que l'on prend de nous ; enfin, la petitesse du cercle où ce bruit s'étend : car la terre entière n'est qu'un point dans l'univers; ce qui en est habité n'est qu'un coin du monde; et dans ce coin lui-même, combien auras-tu de panégyristes, et de quelle valeur (5)? » — « ..... Les richesses, les honneurs, la puissance ont beaucoup de valeur dans l'opinion, ils n'en ont aucune dans la réalité. Nous ne savons pas apprécier les choses ; il faudrait consulter la nature et non l'idée qu'on en a. Tous ces objets n'ont rien de merveilleux ni de séduisant, que l'habitude où nous sommes de les admirer. Ce n'est pas parce qu'ils sont désirables qu'on les loue, mais on les désire parce qu'ils sont loués. Comme les préjugés des individus ont formé le préjugé public, le préjugé public forme à son tour celui des individus (6). »

Vanité du pouvoir :

« Quelle autre espèce d'hommes sont ceux qui en gouvernent d'autres avec orgueil, s'emportant et traitant de haut en bas leurs inférieurs? Un peu auparavant, ils faisaient bassement leur cour :

(1) Marc-Aurèle, XXII, 1.
(2) *Id.*, XXII, 3.
(3) *Id.*, XXII, 16.
(4) *Id.*, XXXIII, 20.
(5) *Id.*, IX, 1.
(6) Sénèque, *Ep.* LXXXI.

et pourquoi? Dans peu, les uns et les autres seront réduits au même état (1). » — « Tout a été fait pour mourir (2). »

« La vie de l'homme est une halte sur une terre étrangère. (3). »

« Dans un moment, il ne restera plus de toi que de la cendre, des os arides, un nom, pas même un nom qui n'est qu'un peu de bruit, un écho (4). »

« Tout cela n'est que puanteur ; il n'y a que pourriture au fond du sac (5). »

Et cependant personne n'y songe ; tout le monde éloigne cette pensée :

« Vous vivez comme si vous ne deviez jamais mourir (6). »

C'est que la pensée de la mort trouble les plaisirs coupables :

« Leurs plaisirs sont inquiets, agités et accompagnés de mille terreurs ; même au milieu des jouissances les plus délicates, ils sont troublés par cette pensée importune : combien de temps cela durera-t-il (7) ? »

Pour nous, nous devons penser à la mort :

« Gravons cette pensée dans notre âme, et disons-nous souvent : il faut mourir (8). » — « Pense à ta dernière heure (9). »

« La vie est courte ; le seul avantage qu'il y ait à passer quelque temps sur la terre, c'est de pouvoir Y VIVRE SAINTEMENT (10). »

Nous ne devons pas nous affliger à l'excès, comme ceux qui n'ont pas d'espérance (11). » — « Vous êtes affligé de la mort de votre ami, ne le soyez pas trop... Pensons que nous serons bientôt où nous

(1) Marc-Aurèle, XXVII, 14.
(2) *Id.*, XXXIII, 12.
(3) *Id.*, XVIII, 3.
(4) *Id.*, XXIII, 20.
(5) *Id.*, XXII, 14.
(6) Sénèque, *De la Brièveté de la vie*, IV.
(7) *Id.*, *De la Brièveté de la vie*, XVI.
(8) *Id.*, *Quest. nat.*, l. VI, 32.
(9) Marc-Aurèle, XXVII, 33.
(10) *Id.*, VI, 30.
(11) St. Paul, I. *Thessal.*, IV, 12.

sommes fâchés qu'il soit. Et si, comme les sages l'ont cru, un asyle nous est ouvert après la mort, celui que nous croyons perdu n'a fait que nous précéder. (1). »

La grande affaire est de bien mourir :

« La vie est un drame. Ce n'est pas sa longueur, mais la façon dont il est joué qui nous importe. Il n'est pas question de savoir à quel endroit vous finirez. Finissez où vous voudrez, faites en sorte seulement que le dénoûment soit bon (2). »

Se préparer à la mort :

« Ne fais pas comme si tu avais à vivre des millions d'années ; la mort s'avance ; pendant que tu vivras, pendant que tu le peux, rends-toi homme de bien (3). »

« La mort que nous craignons et que nous refusons ne vous ôte point la vie : elle l'interrompt. Le jour viendra de nouveau et nous rendra la lumière (4). »

Il faut donc y penser souvent :

« Que la mort, l'exil, et tout ce qui effraie le plus les hommes, soient sans cesse devant tes yeux, mais surtout la mort. Par ce moyen, tu n'auras aucune pensée basse et lâche, et tu ne désireras rien avec trop d'ardeur (5). »

Faire chacune de ses actions comme si elle devait être la dernière :

« Ne fais et ne pense rien que comme si tu étais sur le point de sortir de la vie (6). »

« A toutes les heures du jour, en toute occasion, songe à te comporter sans négligence, sans affectation de gravité, avec amour pour tes semblables, avec liberté, avec justice. Fais ton possible pour écarter toute autre idée ; tu y réussiras si tu fais chacune de tes actions comme la dernière de ta vie, sans précipitation, sans

(1) Sénèque, *Ep.* LXIII.
(2) *Id.*, *Ep.* LXXVII.
(3) Marc-Aurèle, XXVII, 5.
(4) Sénèq., *Ep.* XXXVI.
(5) Marc-Aurèle, XXVII.
(6) *Id.*, V, 4.

passion qui t'empêche d'écouter la raison, sans hypocrisie, sans amour-propre, et avec résignation à ta destinée (1). »

« On est réduit à se consoler soi-même en attendant sa propre dissolution ; mais il faut l'attendre sans se chagriner du retardement (2).

Le jour de la mort est le jour de la naissance éternelle :

« Dies iste quem tanquam extremum reformidas æterni natalis est (3). »

Qui ne croirait, en lisant ces lignes, entendre comme un écho de nos livres saints.

« Vanité des vanités, et tout est vanité... Moi, l'ecclésiaste, j'ai été roi d'Israël dans Jérusalem, j'ai appliqué mon esprit à l'étude de la sagesse, j'ai médité profondément sur les causes des choses, et je n'ai trouvé en tout que vanité et affliction d'esprit... Alors j'ai dit dans mon cœur : j'irai, je me plongerai dans les délices, et je jouirai des biens présents ; et j'ai vu que là encore il n'y avait que vanité... J'ai fait des ouvrages magnifiques, j'ai bâti des maisons, j'ai planté des vignes, j'ai créé des jardins et des vergers où j'ai mis des arbres de toute espèce ; j'ai fait faire des réservoirs d'eau pour arroser les plants des jeunes arbres ; j'ai eu des serviteurs et des servantes et une maison considérable, des troupeaux de bœufs, des brebis en grand nombre, plus que n'en ont jamais eu tous ceux qui ont été avant moi dans Jérusalem. J'ai amassé une grande quantité d'or et d'argent, les richesses des rois et des peuples ; je me suis donné des chanteurs et des chanteuses, et tout ce qui fait les délices des enfants des hommes, des coupes d'or, des vases précieux pour servir le vin à ma table, et j'ai surpassé en richesses tous ceux qui ont été avant moi dans Jérusalem, et la sagesse aussi a persévéré avec moi. Enfin, je n'ai rien refusé à mes yeux de tout ce qu'ils ont désiré, et j'ai permis à mon cœur de jouir de toutes sortes de plaisirs, et de prendre ses délices dans tout ce que j'avais préparé, et j'ai cru que c'était là mon partage de jouir ainsi de mon travail. Mais, voici que lorsque j'eus tourné les

(1) Marc-Aurèle, XXVII, 9.
(2) *Id.*, XXXIII, 5.
(3) Senec., *Ep.* CII.

yeux vers tous les ouvrages que ma main avait faits, et considéré les travaux auxquels j'avais pris une peine si inutile, j'ai reconnu qu'il n'y avait que vanité et affliction d'esprit dans toutes ces choses, et que rien n'est stable sous le soleil.

» Je passai ensuite à la contemplation de la sagesse, des erreurs et de la folie des hommes... Je reconnus que la sagesse l'emporte autant sur la sottise que la lumière sur les ténèbres ; mais j'appris, en même temps, que le sage meurt comme l'insensé, et je me dis à moi-même : Si je dois mourir aussi bien que l'insensé, que me servira de m'être plus appliqué que lui à l'étude de la sagesse ? Et m'étant entretenu de ceci en mon esprit, j'ai reconnu que cela même était vanité.

» Après cela, j'ai condamné, en la détestant, cette application si grande avec laquelle j'avais tant travaillé sous le soleil, devant laisser après moi un héritier qui sera le maître de tous les ouvrages auxquels je me suis livré avec tant de peine et de travail, sans savoir s'il sera sage ou insensé. Et y a-t-il rien de si vain ? C'est pourquoi j'ai quitté toutes choses, et j'ai pris la résolution de ne pas me tourmenter davantage sous le soleil... Les jours de l'homme sont remplis de douleur et d'amertume. Il n'a point de repos dans son âme, même pendant la nuit... Vanité des vanités, et tout est vanité (1) ! » — « L'homme né de la femme vit peu de jours, et il est rempli de beaucoup de misères (2). »

« J'ai dit à la pourriture : Vous êtes mon père ; et aux vers : Vous êtes ma mère et mes sœurs (3). »

« Le jour du Seigneur viendra comme un larron, et alors, dans le bruit d'une effroyable tempête, les cieux passeront, les éléments embrasés se dissoudront, et la terre, avec tout ce qu'elle contient, sera consumée par le feu. Puis donc que toutes ces choses doivent périr, quelle ne doit pas être la sainteté de votre vie et la piété de vos mœurs, attendant et hâtant de vos vœux l'avénement du jour du Seigneur ! Efforcez-vous donc d'être trouvés devant lui purs et irrépréhensibles dans la paix (4). »

(1) *Ecclés.*, ch. I, 11 ; XII, 8.
(2) *Job*, XIV, 1.
(3) *Id.*, XVII, 14.
(4) I. St. Pierre, III.

« Ma vie, c'est Jésus-Christ, et mourir m'est un gain (1). » — « Je désire ma dissolution, et d'être avec Jésus-Christ (2). »

(1) *Phil.*, I, 21.
(2) *Id.*, I, 23.

CHAPITRE XIX

—

Passages relatifs à l'épreuve, — Dieu éprouve ses enfants. — La patience montre de quoi nous sommes capables. — Spectacle digne de Dieu : l'homme de bien aux prises avec l'adversité. — Vivre, c'est combattre. — L'adversité, creuset de la vertu. — Faire tout sans murmure. — Joie dans les tribulations. — Tentation profitable. — Les empêchements se changent en moyens.

Il y a une question qui joue un rôle important dans le stoïcisme comme dans le Christianisme, celle de l'épreuve. Ici encore nous allons retrouver sur le premier l'empreinte du second.

« Il existe entre Dieu et les gens de bien, dit Sénèque, une amitié dont le lien est la vertu. Que dis-je, une amitié ? c'est plutôt une parenté et une ressemblance. L'homme de bien ne diffère de Dieu que par la durée. Il est son disciple, son imitateur, son véritable fils. Mais cet auguste père, inflexible sur la pratique des vertus, élève rudement ses enfants ; c'est un père de famille sévère... il n'élève pas l'homme de bien dans la mollesse ; il l'éprouve, il l'endurcit ; il le prépare pour lui-même (1). »

« Mon fils, dit saint Paul, ne méprisez pas la correction du Seigneur, et ne vous laissez point abattre lorsqu'il vous reprend, car le Seigneur châtie celui qu'il aime, et il frappe de verges tous ceux qu'il

(1) Senec., *De Provid.*, I.

reçoit au nombre de ses enfants. Ne vous lassez donc point de souffrir. Dieu vous traite en cela comme ses enfants. Quel est, en effet, l'enfant qui ne soit point châtié par son père (1) ? »

« Le choc de l'adversité n'ébranle point l'homme courageux ; il reste ferme ; il donne aux événements la teinte de son âme ; il est plus puissant que tous les objets extérieurs. Cela ne veut pas dire qu'il y soit insensible, mais il en triomphe ; calme et tranquille, il s'affermit contre leurs coups ; l'adversité n'est pour lui qu'un exercice... Sans adversaire, le courage se flétrit ; sa grandeur, son énergie, sa puissance ne se montrent que dans l'épreuve de la douleur... Peu importe ce que l'on souffre, mais la manière dont on souffre. Voulez-vous un spectacle qui mérite les regards de Dieu, tout occupé qu'il est ? Voici deux athlètes dignes de Dieu même : un homme de courage aux prises avec la mauvaise fortune (2). — Quam multa bonis viris adversa eveniunt! nihil accidere bono viro mali potest... adversarum impetus rerum viri fortis non vertit animum. Manet in statu, et quidquid evenit in suum colorem trahit. Est enim omnibus externis potentior ; nec hoc dico : non sentit illa, sed : vincit, et alioquin quietus placidusque contra incurrentia attollitur ; omnia adversa exercitationes putat. Marcet sine adversario virtus, tunc apparet quanta sit, quantum valeat, quantumque polleat, quum quidquid possit patientia ostendit... » Non quid sed quemadmodum feras interest. » Ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo Deus, ecce par Deo dignum, vir fortis cum mala fortuna compositus, utique si et provocavit. » — (Senec.)

Saint Paul :

« Nous avons été donnés en spectacle au monde, aux anges et aux hommes... Jusqu'à cette heure, nous endurons la faim et la soif, la nudité et les mauvais traitements ; nous n'avons point de demeure stable ; nous travaillons avec beaucoup de peine de nos propres mains ; on nous maudit et nous bénissons ; on nous persécute, et nous le souffrons ; on nous dit des injures, et nous répondons par des prières. A l'heure qu'il est, on nous regarde

(1) *Hébr.*, XII, 5, 7.
(2) Senec., *De Provid.*, II.

comme la balayure du monde (1). — Spectaculum facti sumus mundo, et angelis, et hominibus... Usque in hanc horam et esurimus, et sitimus, et nudi sumus, et colaphis cædimur, et instabiles sumus, et laboramus operantes manibus nostris : maledicimur et benedicimus, persecutionem patimur et sustinemus : blasphemamur et obsecramus : tanquam purgamenta hujus mundi facti sumus, omnium peripsema usque adhuc. » — « Mais par la grâce de Dieu qui nous aime, nous sortons vainqueurs de toutes ces épreuves (2). — Sed in his omnibus superamus, propter eum qui dilexit nos. » — « Vivre, c'est combattre (3). — Vivere, militare est. » (Sénèque.)

« La vie de l'homme sur la terre est un combat (4). — Militia est vita hominis super terram.» (Job.)

« Le feu éprouve l'or ; et le malheur, les hommes courageux (5). — Ignis aurum probat miseria fortes viros. » (Sénèque.)

« C'est dans le feu que l'or est éprouvé, et l'homme que Dieu agrée dans la fournaise de l'humiliation (6). — In igne probatur aurum... homines vero receptibiles in camino humiliationis. » (L'Ecclésiastique.)

« C'est une bonne chose de souffrir ce que l'on ne peut corriger, et de suivre sans murmure Dieu par qui tout arrive (7). — Optimum est pati quod emendare non possis ; et Deum, quo auctore cuncta proveniunt sine murmuratione comitari. » (Sénèque.)

« Faites tout sans murmure (8). — Omnia autem facite sine murmurationibus. » (Saint Paul.)

« Dans tous les contre-temps et les adversités, je me suis habitué, non pas à obéir à Dieu, mais à entrer totalement dans ses vues ; je le suis de cœur et non par nécessité. Quel que soit l'accident qui m'arrive, je le recevrai toujours sans tristesse (9). — In omnibus quæ adversa videntur et dura, sic formatus sum : non pareo Deo, sed assentior, ex animo illum, non quia necesse est se-

(1) I. *Cor.*, IV, 9-13.
(2) *Rom.*, VIII, 37.
(3) *Ep.* XCVI.
(4) *Job*, VII, 1.
(5) *De Provid.*, V.
(6) *Eccli.*, II, 5.
(7) *Ep.* CVII.
(8) *Phil.*, II, 14.
(9) Sen., *Ep.* XCVI.

quor. Nihil unquam mihi incidet quod tristis excipiam. » (Sénèque.)

« Je surabonde de joie dans toutes mes tribulations (1). — Superabundo gaudio in omni tribulatione nostra. » (Saint Paul.)

« Les peines et les travaux des tentations nous sont toujours profitables (2). » (Epictète.)

« Dieu vous fera tirer profit de la tentation. » (Saint Paul).

Il faut supporter avec résignation les empêchements.

« Forme le plan de régler ta vie en détail, action par action. Si chacune a, autant qu'il est possible, sa perfection, c'est assez. Or, personne ne peut t'empêcher de la lui donner. Viendra-t-il quelque empêchement du dehors ? Rien ne peut t'empêcher d'être juste, modéré, prudent. Mais peut-être quelque autre chose t'empêchera d'agir ? En ce cas, si tu ne te fâches point contre cet obstacle, si tu le reçois avec résignation, il naîtra de là sur-le-champ une autre sorte d'action qui conviendra également bien au bon règlement que j'ai dit (3). » (Marc-Aurèle.)

Un homme dont la doctrine résume le Christianisme dans ce qu'il a de plus pur, le père de Condren, général de l'Oratoire après le cardinal de Bérulle, disait :

« J'aime autant les empêchements que les choses mêmes. Il peut bien y avoir des oppositions qui nous détournent de ce que nous avons proposé de faire, mais rien au monde n'est capable de nous empêcher d'être à Jésus-Christ. Les retardements qui nous surviennent sont un excellent moyen d'être à lui ; et s'ils nous dérobent une bonne action, ils nous fournissent le moyen de faire de cette action même un sacrifice (4). »

Ces belles paroles ne sont que le commentaire de ce passage de saint Paul :

« Je suis assuré que ni la mort ni la vie, ni le présent ni l'avenir, ni la violence, ni la prospérité la plus élevée, ni la misère la plus profonde, ni aucune créature enfin, ne pourra nous séparer

(1) II. *Cor.*, VII, 4.
(2) Arrien, IV, 1.
(3) XIX, 21.
(4) *Vie du P. de Condren*, par l'abbé Pin, p. 290.

de la charité de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur. — Certus sum, quia neque mors, neque vita, neque angeli, neque principatus neque virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei, quæ est in Christo Jesu Domino nostro (1). »

(1) *Rom.*, VIII, 38-39.

CHAPITRE XX

—

Passages relatifs à différents points constitutifs de la perfection morale. — Se rendre maître de soi. — Fidélité aux petites choses. — Ne jamais perdre courage. — L'homme est pèlerin sur la terre. — Liberté intérieure ; — s'acquiert par le renoncement. — Etre prêt à tout. — Nul ne peut nuire à l'âme. — Aimer la médiocrité. — Se contenter du nécessaire, des choses présentes. — Parler peu et jamais de choses frivoles. — Ne pas rire avec excès. — Point de bouffonneries. — Renoncer aux passions des jeunes gens. — Veiller sur soi. — Fuir les mauvais entretiens. — Eviter la singularité. — Accorder ses œuvres avec ses paroles. — Image d'un homme parfait. — Commencer sans délai. — Oublier le passé. — Joie qui suit la bonne vie, la sainteté. — Aveu d'Epictète : la sainteté ne se trouve que chez le chrétien.

Voici un ensemble de maximes sur les points essentiels qui constituent la perfection morale, dans lesquels il est aisé de découvrir une affinité avec les maximes du Christianisme sur le même sujet. Celle-ci est stoïcienne autant que chrétienne :

« Se rendre maître de soi, ne se laisser agiter par rien (1). » Marc-Aurèle. — « Mon âme est toujours entre mes mains (2). » David.

Mais son développement rappelle la manière chrétienne.

« Commence à t'exercer sur les plus petites choses, On a répandu ton huile, on a volé ton vin ; dis-toi : C'est à ce prix qu'on achète la tranquillité, c'est à ce prix qu'on vend la constance ; on n'a rien

(1) Ch. I, 15.
(2) *Ps.* CXVIII, 109.

pour rien (1). » Épictète. — « Qui fidelis est in modico, et in majori fidelis est. — Qui est fidèle aux petites occasions l'est aussi aux grandes (2). » Évangile.

« Point d'ennui, point de découragement, point de dépit contre toi-même, si toutes tes actions ne répondent pas toujours à tes bons principes. T'en es-tu écarté? reviens-y ; contente-toi d'avoir réussi à faire souvent des actions plus dignes d'un homme, et d'aimer toujours cette philosophie dont tu te rapproches (3). » Marc-Aurèle. — « Que votre cœur ne se trouble pas; qu'il soit sans crainte (4). » — « Gardez-vous de perdre votre confiance à laquelle est réservée une si grande récompense (5). » Saint Paul. — « Les fautes des saints se sont multipliées, et puis ils ont marché à pas rapides dans les voies de la perfection (6). » David.

« Ne dis jamais sur quoi que ce soit : J'ai perdu cela. Mais dis : Je l'ai rendu. Ton fils est mort, tu l'as rendu ; ta femme est morte, tu l'as rendue; ton champ t'a été enlevé; n'est-ce pas encore une restitution que tu as faite? Mais c'est un méchant qui t'en chasse. Eh ! que t'importe par qui celui qui te l'a donné te le redemande? Pendant qu'il t'en laisse jouir, uses-en comme d'un bien étranger, et comme le voyageur use d'une hôtellerie (7). » Épictète. — « Le Seigneur me l'avait donné, le Seigneur me l'a ôté; que le nom du Seigneur soit béni (8) ! » Job. — « Que ceux qui usent de ce monde soient comme n'en usant pas (9). » — « Pèlerins et hôtes d'un jour sur la terre (10). » Saint Paul.

« La maladie est un obstacle pour le corps, mais non pour la volonté, à moins qu'elle n'y consente. Tu es boiteux, voilà un obstacle pour ton pied, mais ton esprit n'en est pas moins libre. Si tu fais le même raisonnement sur tous les accidents de la vie, tu trouveras qu'ils sont toujours un obstacle pour quelque autre chose et

(1) *Ep.* XVI.
(2) St. Luc, XIV, 10.
(3) Marc-Aurèle, XVIII, 5,
(4) St. Jean, XVI, 10.
(5) *Hébr.*, X, 35.
(6) *Ps.* XV, 4.
(7) Ch. XV.
(8) Job, I, 21.
(9) I. *Cor.*, VII, 31.
(10) *Hébr.*, XI, 13.

non pour toi (1). » Épictète. — « Vos autem in libertatem vocati estis, fratres. — Pour vous, mes frères, vous avez été appelés à la liberté (2). » Saint Paul.

« La liberté ne s'acquiert pas par l'assouvissement des choses désirées, mais par la destruction et l'anéantissement du désir (3). » Épictète. — « Vous avez été appelés à la liberté ; ayez soin seulement que la liberté ne soit point pour vous un prétexte de satisfaire les désirs de la chair (4). » — « La vraie liberté est là où est l'esprit du Seigneur (5). » — « Conduisez-vous par l'esprit, et alors vous ne suivrez point les désirs de la chair (6). » Saint Paul.

« Notre esprit ne doit pas affectionner un ordre d'événements plus qu'un autre, et s'il désire quelque chose, c'est sans condition (7). » Marc-Aurèle. — « Si Dominus voluerit... faciemus hoc aut illud (8). — Si Dieu le veut, nous ferons ceci ou cela. » Saint Jacques.

« En quoi donc te trouves-tu offensé? Cherche, et tu trouveras qu'aucun de ceux qui causent ton indignation n'a altéré les facultés de ton âme; car tu ne peux souffrir un vrai mal, un vrai préjudice qu'en elle (9). » Marc-Aurèle. — « Animam autem non possunt occidere. — Ils ne peuvent tuer l'âme (10). » Saint Mathieu.

« La vraie mesure de la richesse est de n'être ni trop loin, ni trop près de la pauvreté (11). » Sénèque. — « Mendicitatem et divitias ne dederis mihi (12). » Salomon.

« N'use des choses nécessaires au corps, telles que le boire, le manger, les habits, les maisons, les domestiques, qu'autant que l'exige le simple besoin, et mets des bornes à tout ce qui ne sert

(1) *Manuel*, XIII.
(2) *Gal.*, V, 13.
(3) Arrien, l. IV, 1.
(4) *Gal.*, V, 13.
(5) II. *Cor.*, III, 17.
(6) *Gal.*, V, 16.
(7) Marc-Aurèle, XXXII, 3.
(8) IV, 15.
(9) XXIX, 5.
(10) X, 28.
(11) *De Tranquill. animæ*, VIII.
(12) *Prov.*, XXX, 8.

qu'à l'ostentation et à la mollesse (1). » Épictète. — « Ayant la nourriture et le vêtement, nous devons être contents (2). » Saint Paul.

« Nul ne peut avoir tout ce qu'il veut; ce qu'il peut, c'est de ne pas vouloir ce qu'il n'a pas, et d'user avec joie de ce qui se présente. — Quidquid vult, habere nemo potest : illud potest nolle, quod non habet, rebus oblatis hilare uti (3). » Sénèque. — « Contenti præsentibus (4). » Saint Paul.

« Garde le silence le plus souvent, ne dis que les choses nécessaires et en peu de mots. Nous parlerons rarement si nous ne parlons que lorsque le temps et les circonstances l'exigent. Ne nous entretenons jamais de choses frivoles (5). » Épictète. — « Ne sois point prompt à parler; évite pour cela les entretiens fréquents (6). » — « Le grand parleur se rend odieux; et tel se tait, attendant le moment favorable (7). » — « Évite les questions frivoles (8). » L'Ecclésiastique et saint Paul.

« Ne ris longtemps, ni souvent, ni avec excès (9). » Épictète. — « Sapiens vix tacite ridebit. — Le sage rit à peine tout bas (10). » L'Ecclésiastique.

« Évite encore de faire le plaisant et le bouffon (11). » Épictète. — « Évitez la bouffonnerie qui ne mène à rien (12). » Saint Paul.

« Renoncez aux folles passions des jeunes gens (13). » Marc-Aurèle. — « Juvenilia autem desideria fuge (14). » St. Paul. — C'est la même pensée sous les mêmes termes.

(1) *Manuel*, XLVII.
(2) *Tim.*, VI, 8.
(3) *Ep.* CXXIII.
(4) *Hébr.*, XIII. 5.
(5) XLII.
(6) *Eccli.*, V, I.
(7) *Eccli.*, XX, 6.
(8) *Tit.*, III, 9.
(9) XLIV.
(10) *Eccli.*, XXI, 23.
(11) LV.
(12) *Eph.*, V, 4.
(13) I, 4.
(14) I. *Tim.*, II, 22.

« On n'a guère vu arriver de malheur à quelqu'un pour n'avoir pas étudié ce qui se passait dans l'âme d'un autre. Mais, quant à ceux qui n'ont jamais étudié les mouvements de leur cœur, c'est une nécessité qu'ils soient malheureux (1). » Marc-Aurèle. — « Attende tibi (2). » — « Desolatione desolata est terra, quia nullus est qui recogitet corde (3). » — « Ayez l'œil sur vous. — La terre a été désolée de désolation, parce qu'il n'y a personne qui rentre dans son cœur. » Saint Paul, David.

« Il est dangereux de tenir des discours obscènes. Si tu assistes à quelques-unes de ces conversations et que l'occasion soit favorable, reprends avec vigueur celui qui se permet ces propos indécents ; ou du moins, fais-lui connaître ton mécontentement par ton silence, par la rougeur de ton front, et par la sévérité de ton visage (4). » Épictète. — « Fornicatio autem et omnis immunditia nec nominetur in vobis (5). — Que le nom de fornication ou de toute autre impureté ne soit pas même prononcé parmi vous. » Saint Paul.

« Vous demandez ce que vous devez surtout éviter ? La foule... Je reviens plus avare, plus ambitieux, plus luxurieux, et même plus cruel et plus inhumain lorsque j'ai été parmi les hommes (6). » Sénèque. — « Quoties inter homines fui, minor homo redii. — Toutes les fois que j'ai été parmi les hommes, je suis revenu moins homme, » dit l'auteur de l'*Imitation* (7), exprimant, sous une autre forme, la pensée de saint Paul dans une citation de Ménandre : « Corrumpunt mores bonos colloquia mala. — Les mauvaises fréquentations corrompent les bonnes mœurs (8). »

« N'allez pas, à l'exemple de quelques-uns, moins jaloux de faire du progrès que du bruit, affecter dans votre extérieur ou votre genre de vie des singularités qui vous fassent remarquer... Soyez à l'intérieur tout différents de la foule, mais soyez-lui semblables

(1) IX, 4.
(2) I. *Tim.*, IV, 16.
(3) *Jérém.*, XII, 11.
(4) *Manuel*, LVI.
(5) *Eph.*, V, 3.
(6) *Ep.*, VII.
(7) Liv. I, c. xx, n. 2.
(8) I. *Corinth.*, XV, 33.

à l'extérieur (1). » Sénèque. — « Vir simplex et rectus. — Un homme simple et droit (2). » Job.

« C'est l'office principal de la sagesse, et c'en est en même temps la marque la plus assurée, de faire accorder les œuvres avec les paroles, de manière que l'homme soit en tout semblable à lui-même. Qui fera cela? Peu de gens; quelques-uns, cependant (3). » Sénèque. — « Cœpit Jesus facere et docere.— Jésus commença à faire et à enseigner (4). »

Le passage suivant est tout chrétien :

« Dans le peu de temps qui te reste à vivre, ne perds point de temps à penser aux autres, à moins que ce ne soit pour le bien de la société... Il faut exclure de la suite de tes pensées tout ce qui n'a qu'un objet frivole et vain, surtout les pensées qui ne peuvent être l'effet que d'une curiosité inquiète ou d'une méchanceté habituelle. Accoutume-toi à régler tes pensées à tel point que, si tout à coup on venait te demander à quoi tu penses, tu puisses répondre aussitôt et sans te gêner : Je pensais à cela et a cela; en sorte que, par ta réponse, on vît à découvert que tu n'as dans l'âme rien que de simple, de bon, de convenable à un être destiné à vivre en société, qui rejette d'ailleurs les plaisirs grossiers, toute imagination voluptueuse, tout sentiment de haine, d'envie, tout soupçon, enfin, tout ce qui te couvrirait de honte, si tu faisais l'aveu de ce qui se passe dans ton cœur. Un tel homme qui, sans différer de prendre soin de lui-même, s'occupe ainsi à être, dès à présent, du nombre des plus vertueux, doit être regardé comme un prêtre et un ministre des dieux, puisqu'il se consacre au culte de celui qui a été placé au dedans de lui comme dans un temple. En cet état, il ne se laisse plus salir par les voluptés, aucune douleur ne parvient à l'abattre; il est supérieur aux atteintes de la calomnie; il est insensible à toute méchanceté. C'est un athlète qui, dans le plus noble des combats, demeure vainqueur de toutes les passions; il est pénétré jusqu'au fond du cœur de l'amour de la justice; il acquiesce de

(1) *Ep.* V.
(2) II, 3.
(3) *Ep.* XX.
(4) *Act.*, I, 1.

toute son âme, à ce qui lui arrive par la distribution de la Providence (1). »

« Jusques à quand différeras-tu de mettre en pratique ces grandes leçons, et d'obéir en tout à la voix de la raison ? Tu viens d'entendre les maximes qui doivent régler ta vie, tu leur as donné ton consentement; quel nouveau maître attends-tu donc encore pour commencer à réformer tes mœurs ? Tu n'es plus un enfant, mais un homme fait. Si tu persistes dans l'indolence et l'inaction, si tu renvoies d'un jour à l'autre le soin de te corriger, si tu ajoutes délais sur délais, résolutions sur résolutions, tu vivras et mourras comme un ignorant, sans t'apercevoir que tu n'as fait aucun progrès dans l'étude de la sagesse. Commence donc, dès aujourd'hui, à vivre en homme qui tend à la perfection, et qui a déjà fait quelques pas dans la carrière. Si la douleur ou la volupté, la gloire ou l'infamie s'offrent à toi, souviens-toi que c'est alors le moment du combat, que la barrière s'ouvre, que les jeux olympiques t'appellent, qu'il n'est plus temps de reculer, enfin, que ton avancement ou ta ruine dépend du gain ou de la perte de la victoire (2). » — « Dixi, nunc cœpi (3). »

« Si tu te veux du bien, tu n'as qu'à oublier le passé, remettre l'avenir entre les mains de la Providence, et, ne t'occupant que du présent, te diriger vers des objets de sainteté et de justice (4). » — « Nunc dies salutis, nunc tempus acceptabile (5). »

C'est là que l'âme trouve le vrai bonheur.

« Examine bien si l'on ne goûte pas plus de satisfaction du côté où se rencontrent l'égalité d'âme, la liberté, la simplicité, la *sainteté des mœurs* (6). » — « *Religiositas* jucunditatem atque gaudium dabit (7). »

Mais où trouver la vraie sainteté et le courage de marcher dans ses voies, sinon dans le Christianisme. Eh bien !

(1) Marc-Aurèle, *Pensées*, XI, 2.
(2) Epictète, LXXVI.
(3) *Ps*. LXXVI, 11.
(4) Marc-Aurèle, *Pensées*, XXVII, 37.
(5) St. Paul, II. *Corinth.*, VI, 2.
(6) Marc-Aurèle, XVIII, 5.
(7) *Eccli.*, I, 18.

chose étonnante, cet aveu est échappé à Épictète, et, dans un mot remarquable, recueilli par Arrien, il a confessé sous ce rapport la supériorité des chrétiens sur les stoïciens. Voici ce passage, c'est par lui que je couronnerai toutes ces citations :

« Quand nous voyons quelqu'un qui penche tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, nous disons ordinairement : Il n'est pas juif (c'est, comme on sait, le nom que les païens des premiers siècles donnaient aux chrétiens, originaires de la Judée), il le contrefait (c'est en effet le propre du chrétien arrivé à la sainteté, de pratiquer la vertu avec une fermeté mâle qui ne se dément jamais). Mais, quand il s'est imbu de l'esprit du baptême et de l'initiation, alors on l'appelle et il est véritablement juif. Quant à nous, nous ne sommes juifs qu'en paroles, et nous ne leur ressemblons guère, *car nos sentiments ne conviennent pas avec nos discours, et quoique nous nous glorifions de notre science, nous sommes néanmoins bien éloignés de l'usage et de la pratique des choses que nous disons* (1). »

Cet aveu est la thèse même que nous avons entrepris de soutenir dans cet ouvrage.

J'ai achevé l'exposition des passages dans lesquels le Christianisme et le stoïcisme se ressemblent. Je demande pardon au lecteur de ces longues citations, et toutefois j'avoue que je ne puis en avoir un grand remords, car il me semble qu'il n'a pas dû voir sans un certain plaisir ces belles maximes se dérouler sous ses yeux. On a peut-être remarqué que je n'ai pas dit un mot de la correspondance qu'on suppose avoir existé entre saint Paul et Sénèque. Cette correspondance est aujourd'hui regardée comme apocryphe, et il suffit de la lire pour en être convaincu. Les lettres signées de saint Paul sont évidemment de la même main que celles qui portent le nom de Sénèque. Ni les unes ni les autres n'ont le style des auteurs respectifs auxquels elles sont attribuées. Elles ont une forme bar-

(1) Arrien, *Des propos d'Epictète*, l. II, c. IX.

bare sur un fond de niaiserie, indigne assurément de ces deux grands esprits. Enfin, Baronius y a remarqué plusieurs erreurs. Saint Jérôme et saint Augustin, il est vrai, en ont parlé; mais tout porte à croire que la correspondance qu'ils ont eue entre les mains était différente de celle que nous avons aujourd'hui. Voilà pourquoi je n'en ai rien dit. D'ailleurs, les témoignages que j'ai rapportés suffisent et au delà pour constater les rapports d'idées qui existent entre les deux écrivains.

CHAPITRE XXI

—

Les ressemblances du stoïcisme et du Christianisme prouvent que l'un a fait des emprunts à l'autre. Ces emprunts sont le fait du stoïcisme. Pour Epictète et Marc-Aurèle, la chose est évidente, car ils sont postérieurs au Christianisme, et l'histoire et leurs écrits prouvent qu'ils en ont eu connaissance. — Réfutation de l'assertion de M. Saisset, que le Christianisme a mis cinq siècles à se former. — Sénèque : Différence de fond radicale entre sa doctrine morale et celle du Christianisme. — Passage de saint François de Sales. — Les idées de détail sur lesquelles il s'accorde avec le Christianisme n'ont point de raison d'être dans sa doctrine; elles se lient au contraire à merveille avec l'ensemble du Christianisme. Il est donc plus naturel de les attribuer au Christianisme qu'au stoïcisme. — Expressions bibliques qui se trouvent dans Sénèque, à l'exclusion des autres auteurs profanes. — Comment Sénèque a pu être amené à intercaler dans ses écrits des passages qui contredisent l'ensemble. — Révision de ses écrits. — Témoignages de M. Villemain et de M. Troplong.

Nous venons d'établir que le stoïcisme et le Christianisme ont des points de ressemblance. La conséquence c'est que l'une des deux doctrines a fait des emprunts à l'autre. La question est de savoir quel est le plagiaire. M. Saisset prétend que c'est le Christianisme; nous soutenons, nous, que c'est le stoïcisme. Le moment est venu de le prouver.

Et d'abord, en ce qui concerne Epictète et Marc-Aurèle, la chose est évidente : tous deux sont postérieurs au Christianisme. Epictète est venu à la fin du premier siècle et a vécu pendant une bonne partie du second. Marc-Aurèle, né en l'an 121, est mort en l'an 180. A cette époque, le Christianisme avait pris possession du monde, et quoi-

que ce ne fût pas une possession paisible, puisque le sang des martyrs coulait de toutes parts, ou plutôt par cette raison même, il est impossible qu'ils n'aient pas eu connaissance de la doctrine chrétienne. Au reste, nous en avons la preuve irrécusable (1). Epictète, dans Arrien, rend, comme on l'a vu, témoignage du courage des chrétiens et de leur fidélité à conformer leur vie à leur doctrine (2). Quant à Marc-Aurèle, on sait qu'il persécuta les chrétiens, et que, pour prévenir une persécution nouvelle, saint Justin lui adressa son apologie, où il expose en détail leur doctrine. On retrouve même dans les *Pensées* de cet empereur des idées sur la raison universelle, conformes à celles que saint Justin avait exposées dans cet ouvrage.

M. Saisset objecte, il est vrai, que le Christianisme a mis cinq siècles à se former. A ce compte, Épictète et Marc-Aurèle auraient vécu avant l'achèvement de cette période de formation, et le Christianisme aurait pu leur emprunter leur doctrine. M. Saisset oublie qu'avant la fin du premier siècle les Évangiles et les Épîtres avaient été publiés, et que c'est là qu'il faut chercher la pensée chrétienne. Les Pères n'ont fait que les expliquer. Le Christianisme est sorti d'un seul jet de la tête de son divin auteur. Les Pères ont développé ses enseignements, mais sans rien changer à sa doctrine. Ils ont montré la raison profonde de son dogme et de sa morale, ils n'ont ajouté ni à l'un ni à l'autre. Il suffit, pour s'en convaincre, de confronter leurs écrits avec l'Évangile. Ce qu'ils ne prennent pas dans l'Écriture, ils le puisent dans la tradition, qui est, avec l'Écriture, le réservoir de la pensée du Maître, et ils ont soin de l'indiquer. Il est donc évident qu'Épictète et Marc-Aurèle ont emprunté à l'Évangile. Reste maintenant Sénèque.

(1) *Pensées*, XLI.
(2) Arrien, l. IV, 8.

Sénèque est né vers le commencement de l'ère nouvelle, et il est mort en l'an 67. Il est, par conséquent, contemporain de saint Paul et des Evangélistes. Plusieurs de ses ouvrages ont été écrits avant l'apparition des livres du Nouveau Testament, quelques-uns simultanément, d'autres, enfin, après les Épîtres de saint Paul et de saint Pierre, mais avant l'Évangile et les Épîtres de saint Jean. Or, il est à remarquer que ce ne sont pas seulement les derniers ouvrages de Sénèque, mais encore les premiers, antérieurs en date à nos livres saints, qui portent l'empreinte du Christianisme. Nous nous expliquerons tout à l'heure à cet égard.

Commençons par faire une observation importante : c'est que, s'il y a entre la doctrine morale de Sénèque et celle de Jésus-Christ des ressemblances de détail, il y a aussi des différences de fond très prononcées, si prononcées que l'une est précisément la contre-partie de l'autre. C'est là ce que nous avons établi dans le cours de cet ouvrage. Nous ne répéterons pas ici ce que nous avons dit ailleurs, mais nous citerons les paroles d'un homme qui est un grand saint, en même temps qu'une belle intelligence, et dont la perspicacité d'esprit et la solidité de jugement ont égalé la douceur et l'amabilité devenues proverbiales. Le lecteur a nommé saint François de Sales. L'évêque de Belley louant un jour devant lui la philosophie de Sénèque, et alléguant que ses maximes approchaient fort de celles de l'Evangile : « Oui, reprit-il, quant à la lettre, nullement selon l'esprit. — Pourquoi cela, demanda son interlocuteur? — Parce que l'esprit de l'Évangile ne vise qu'à nous dépouiller de nous-même pour nous revêtir de Jésus-Christ et de la vertu d'en haut, à renoncer à nous-même pour dépendre entièrement de la grâce ; au lieu que ce philosophe nous rappelle toujours à nous-même, ne veut point que son sage emprunte son contentement ni

sa félicité hors de soi, ce qui est un orgueil manifete et une folie en grand volume. Le sage chrétien doit être petit devant ses propres yeux, et si petit qu'il se tienne pour un rien; au lieu que Sénèque veut que le sage qu'il s'imagine soit au-dessus de toutes choses et s'estime maître de tout l'univers et artisan de sa propre fortune, ce qui est une vanité insupportable (1). » Ainsi, au témoignage de saint François de Sales, les deux morales sont profondément dissemblables quant à l'esprit.

Il ne faudrait pas qu'à cet égard l'identité d'expressions nous fît illusion. La ressemblance dans les termes n'implique pas toujours la conformité dans les idées. Ici, la différence des principes métaphysiques rend cette conformité impossible. Prenons un exemple entre plusieurs, et, pour ne pas changer de sujet, celui précisément que vient d'alléguer saint François de Sales. Sénèque en maint endroit parle de l'humilité. Il semble, en le lisant, qu'il a de cette vertu la même idée que le Christianisme. Cependant rien n'est plus faux, et il est impossible, à moins de renier ses principes, qu'il entende par ce mot ce que nous entendons nous-mêmes. Le principe du stoïcisme, en effet, c'est, comme on l'a vu, le panthéisme, d'où résulte comme conséquence l'intégrité de la nature humaine. Or, l'idée chrétienne de l'humilité repose précisément sur deux principes opposés. Le Christianisme enseigne que l'homme doit être humble, premièrement parce qu'il est créature, et secondement parce qu'il naît pécheur. En tant que créature, il doit reconnaître, par l'adoration et l'anéantissement, le souverain domaine de l'Etre créateur; et en tant que pécheur, il doit se mépriser pour son indignité. Dans les principes du panthéisme, il n'y a pas d'adoration, puisqu'il n'y a pas

(1) *L'esprit du B. François de Sales,* IV[e] partie, sect. 15.

de créature, et, par la même raison, il ne peut pas y avoir de souillure originelle. L'*oderit animam suam* de l'Évangile, cette haine de soi, qui a pour fondement la corruption intérieure et native de l'homme, n'a pas de raison d'être : d'où il suit que, dans ces mêmes principes, l'humilité n'est qu'une anomalie. Si donc, en plusieurs endroits, Sénèque nomme l'humilité, s'il va jusqu'à parler de l'indignité humaine, même originelle, et de la nécessité, comme conséquence, de se fuir et de se mépriser, il faut dire que ces passages ne sont qu'une contradiction dans sa doctrine philosophique, et qu'ils sont en opposition flagrante avec les principes fondamentaux de son système ; et, en effet, il se charge lui-même de les réfuter par d'autres passages où il dit expressément le contraire.

Or, dans le Christianisme il en est tout autrement :

La théorie de l'humilité se lie merveilleusement à toutes les parties de son dogme et de sa morale ; elle tient au Christianisme par les entrailles ; elle joue dans sa doctrine un rôle important, si important qu'elle en est comme le fond, et que supprimer l'humilité, c'est supprimer le Christianisme même.

Ce que je dis de l'humilité, je pourrais le dire de la chasteté, de la charité et de la plupart des articles sur lesquels les deux doctrines se rencontrent. Il me serait facile de prouver que sur tous ces points elles ont des idées profondément différentes ; que c'est dans le Christianisme seulement que ces idées ont leur vrai sens, leur portée, leur mutuelle harmonie, sans l'ombre même d'une dissonance ; tandis que dans Sénèque elles n'ont qu'un sens mutilé, et qui jure le plus souvent avec le reste du système. Est-il plus naturel d'attribuer à Sénèque des idées qui le mettent en contradiction radicale avec lui-même, et dont la plupart d'ailleurs ne jouent aucun rôle dans sa doctrine, que de les restituer au Christianisme, dont l'ensemble se lie si

bien avec elles, aux entrailles duquel elles sont inhérentes, et dont elles font la vie et l'esprit? Poser ainsi la question, c'est la résoudre.

Mais il y a une autre raison, et décisive à mon sens, qui prouve que c'est bien saint Paul qui est ici l'auteur original, et que Sénèque n'a fait que le copier : c'est que, suivant la judicieuse observation de Schoël (1), ce ne sont pas seulement des principes du Christianisme qu'on trouve dans Sénèque, mais encore des phrases inusitées chez les écrivains profanes, et des mots pris dans des acceptions qu'ils n'ont que dans les livres saints, et en particulier dans le Nouveau Testament. Tel est l'emploi du mot *caro* dans le sens biblique, qu'on ne remarque dans aucun écrivain païen : Animus liber habitat; nunquam me *caro* ista compellet ad metum. Et encore : Non est summa felicitatis nostræ in *carne* ponenda (2) ; et ailleurs : animo cum hac *carne* grave certamen est, ne abstrahatur (3). Tel est celui du mot *angelus*, comme il est pris dans la xxe lettre : nec ego, Epicuri *angelus* scio, etc., et qui rappelle l'ange de Satan dont se plaint saint Paul (II. Cor. XII), que quelques interprètes prennent pour un faux apôtre. Telle est encore l'expression de *Saint Esprit* que nous avons déjà citée, quoiqu'elle ait dans l'écrivain stoïcien une signification différente ; et celle de *progéniture de Dieu*, pour indiquer un homme de bien; telle est la comparaison de la vie avec un état de guerre. Toutes ces manières de parler sont exclusivement propres à Sénèque parmi tous les écrivains profanes. Et au contraire, la plupart d'entre elles se trouvent dans les autres livres de la Bible, en même temps

(1) *Histoire de la littérature romaine*, t. II.
(2) *Ep.* LXV.
(3) *Consolat. ad Marciam*, c. XXIV.

qu'on les lit dans saint Paul, ce qui prouve évidemment que l'emprunt a été fait aux livres saints.

Si l'on prétendait décliner cette conséquence en soutenant qu'il n'y a rien d'extraordinaire à ce qu'un homme de bien qui médite sur la nature humaine et sur les rapports entre Dieu et l'homme, soit conduit aux vérités morales énoncées dans les Écritures, je répondrais par une simple question, et je demanderai avec Schoël comment il se fait qu'on ne trouve rien de semblable dans les *Traités de morale d'Aristote*, dans les *Dialogues de Platon*, dans *les Choses mémorables de Socrate*, par Xénophon, et enfin dans les ouvrages philosophiques de Cicéron?

Que si l'on demande maintenant comment Sénèque a été amené à reproduire ces vérités, il est aisé de répondre qu'au milieu de cette atmosphère nouvelle qui commençait à envelopper le monde, et à laquelle nulle intelligence ne pouvait se soustraire, Sénèque a pu laisser déteindre, à son insu, les idées chrétiennes sur ses propres idées, et présenter, sans s'en apercevoir, comme une monnaie stoïcienne, les maximes morales que le Christianisme avait mises en circulation. Ou bien, ce qui est plus probable, Sénèque, témoin de l'immense succès du Christianisme à son apparition, et des conquêtes multipliées qu'il opérait chaque jour, aura reproduit des idées qui faisaient fortune dans la doctrine nouvelle, dans la pensée d'accréditer la sienne.

Mais la question n'est pas encore résolue, et il s'agit d'expliquer comment des ouvrages, qui ont été composés avant l'apparition du Nouveau Testament, portent cependant l'effigie de ses doctrines et de son style. — La réponse est facile. Le succès des idées chrétiennes, dont Sénèque était témoin, a pu lui suggérer la pensée de faire, comme tant d'autres écrivains de l'antiquité, une révision de ses écrits et de les intercaler dans ses ouvrages. Ce qui

donne du poids à cette supposition, c'est qu'une intercalation de ce genre, à propos d'un recensement rapide et peut-être incomplet, expliquerait en partie l'incohérence des passages dont il s'agit avec le reste de sa doctrine. Mais ce qui change l'hypothèse, en réalité, c'est que nous savons, par Dion Cassius, que Sénèque, vers la fin de sa vie, corrigea, en effet, les ouvrages qu'il avait composés, et les déposa en mains sûres pour les soustraire aux recherches de Néron, qui n'eût pas manqué de les détruire. Sa haine pour le Christianisme, dont ces écrits portaient le reflet, se fût jointe, pour l'y déterminer, à la terreur que devaient naturellement lui inspirer les protestations du philosophe en faveur de la liberté (1).

Quant à la doctrine de saint Jean, dont les écrits, suivant l'opinion générale, sont postérieurs à la mort de Sénèque, il est à croire que l'immense retentissement de la prédication de cet apôtre lui en apporta quelques échos ; et le philosophe dut les recueillir avec d'autant plus d'avidité, que sur un point de la plus haute importance, la théorie du Verbe, les idées de saint Jean rappelaient celles de Platon. Voilà comment s'expliquent, et d'une façon très naturelle, les emprunts faits par Sénèque au Christianisme.

Quoi qu'il en soit, je ne terminerai pas cet aperçu sans laisser la parole à des hommes qui font autorité. Leur témoignage achèvera de porter sur ce point la conviction dans l'esprit du lecteur.

« Antonin et Marc-Aurèle, dit M. Villemain, repoussèrent le culte des chrétiens. Cependant, de grands rapports semblaient les rapprocher de la loi nouvelle : elle était comme leur philosophie, fondée sur l'enthousiasme et sur la morale. On aperçoit même dans le caractère de ces

(1) V. M. Fleury, *St. Paul et Sénèque*, t. I.

princes un progrès étranger à la vertu stoïcienne, et qui doit peut-être s'expliquer par une influence qu'ils méconnurent eux-mêmes... Épictète n'était pas chrétien, mais l'empreinte du Christianisme était sur le monde (1). »

M. Troplong est encore plus formel :

« Sénèque, dit-il, avait à peu près soixante ans lorsque saint Paul, ayant osé en appeler à l'empereur de la juridiction de Porcius Festus, apporta à Rome sa philosophie si ardemment spiritualiste. On sait que le grand apôtre, dont la parole avait ébranlé Agrippa, Bérénice et le proconsul Serge, prêcha librement dans cette ville pendant deux années entières ; il y subit un procès dans lequel il se défendit lui-même. Peut-on croire que la nouveauté de cet enseignement et le bruit de ce procès soient restés ignorés de Sénèque, dont l'esprit s'alimentait sans cesse des plus grandes questions philosophiques et sociales ? Sénèque, d'ailleurs, devait connaître saint Paul de réputation, avant même le voyage de ce dernier dans la capitale de l'empire romain, car Gallion, son frère aîné, s'était trouvé mêlé, pendant son proconsulat d'Achaïe, aux querelles des juifs de Corinthe avec saint Paul ; c'est devant son tribunal que les ennemis de l'apôtre l'avaient traduit comme coupable de superstitions nouvelles, et Gallion, sans même vouloir entendre sa défense, l'avait renvoyé absous (2) avec une modération et un esprit de tolérance qui justifient les éloges de sagesse que saint Paul se plaît à lui donner. Or, l'intimité des deux frères était fort grande ; c'est à Gallion que Sénèque a dédié son *Traité de la Colère* et son *Traité de la Vie heureuse*, et il parle souvent de lui, dans ses autres ouvrages, avec les témoignages les

(1) *De la Philos. stoïque et du Christian.*
(2) *Act. Apost.*, XVIII, 14.

plus vifs d'amitié et de considération. Comment donc supposer que Gallion lui aurait laissé ignorer cet incident remarquable dans son administration, d'autant que déjà des esprits soupçonneux rattachaient aux prédications de saint Paul quelques tentatives d'insurrection qui avaient éclaté en Orient (1)? Et puis, il est constant que le Christianisme, à son aurore, avait étendu ses rayons jusqu'à Rome, et devancé le voyage de saint Paul. (*Rom.*, I, 8; *Act.*, XXVIII, 15.) En effet, dans son *Épître aux Romains*, ce dernier salue un certain nombre de chrétiens qu'il nomme par leurs noms, et les loue de leur foi déjà connue dans tout l'univers. Enfin, lors de son débarquement à Pouzzoles, et sur la route, entre cette ville et Rome, plusieurs frères vinrent le recevoir. Durant son séjour à Rome, Paul ne cessa d'écrire, de tenir des conférences, de convertir. Sa parole pénétra même jusque dans la maison de l'empereur, et y trouva des fidèles et des frères...

» Pour quiconque a lu Sénèque avec attention, il y a dans sa morale, dans sa philosophie, dans son style, un reflet des idées chrétiennes qui colore ses compositions d'un jour tout nouveau. Je n'attache pas plus d'importance qu'il ne faut à la correspondance qu'on a produite entre saint Paul et lui; je crois cette correspondance apocryphe; mais enfin, la pensée de lui faire entretenir un commerce épistolaire avec le grand apôtre n'est-elle pas fondée sur un commerce d'idées qui se manifeste par les rapprochements les plus positifs?...

» Je dis donc que le Christianisme avait enveloppé Sénèque dans son atmosphère, qu'il avait agrandi en lui la portée des idées stoïciennes, et que, par ce puissant écrivain, il s'était glissé secrètement dans la philosophie du

(1) *Act. Apost.*, XXI, 38; XXII, 24. — Josèphe, *Antiq. jud.*, XV; *Guerr. jud.*, II

Portique, et avait modifié, épuré à son insu, et peut-être malgré elle, son esprit et son langage. « Épictète n'était » pas chrétien, a dit M. Villemain, mais l'empreinte du » Christianisme était déjà sur le monde. » Marc-Aurèle, qui persécutait les chrétiens, était plus chrétien qu'il ne croyait dans ses belles méditations. Le jurisconsulte Ulpien, qui les faisait crucifier, parlait leur langue en croyant parler celle du stoïcisme, dans plusieurs de ses maximes philosophiques (1). »

Ainsi, d'après l'éminent publiciste, le stoïcisme porte le reflet du Christianisme. La question est donc résolue, et il reste désormais établi que le stoïcisme des derniers temps a fait des emprunts au Christianisme. Maintenant, je pourrais aller plus loin, et montrer, d'après Cicéron, que le stoïcisme primitif n'a rien dit de nouveau, que toute sa doctrine n'est que le platonisme et le péripatétisme habillés d'un manteau neuf, et même, comme je l'ai déjà dit, la trouver tout entière, avec Juste Lipse, dans une phrase de Socrate (2). Mais il faut être bon prince. Je n'aime pas les représailles. D'ailleurs, j'avoue, pour mon compte, qu'il me paraîtrait injuste de ne pas reconnaître au stoïcisme une physionomie particulière qui en fait une doctrine à part, et qui le distingue d'une manière tranchée de tous les

(1) *De l'influence du Christianisme sur le droit civil des Romains*, c. IV. *Note de M. Troplong* : « Les meilleurs critiques admettent aujourd'hui un échange d'idées entre saint Paul et Sénèque (v. M. Schoël, *Hist. de la litt. rom.*, t. II, p. 448) ; M. Durosoir (v. Sénèque, *collect. de Panckoucke*, t. VII, p. 551) ; De Maistre (*Soirées*, t. II, p. 187) ; et une dissertation de Gelpke, intitulée : *Tractationcula de familiaritate quæ Petro apost. cum Seneca philos. intercessisse traditur*, verisimilissima (Lips., 1813).

(2) Voici cette phrase : O amice Pan, et vos alii dii hic præsides, date mihi pulchro bonoque introrsus esse : externa autem, quæcumque habeo, cum illis internis consentire et conspirare. Divitem porro existimem solum sapientem.

(Extraite du *Phédon*.)

autres systèmes. J'ai voulu seulement prouver que l'assertion de M. Saisset était fausse, et que le stoïcisme, accusant par sa bouche le Christianisme de plagiat, ressemble fort à ce coupeur de bourse qui, se voyant surpris au milieu d'une de ses exécutions, se mit à crier le premier : Au voleur ! — Revenons à notre sujet.

CHAPITRE XXII

CONCLUSION.

Erreur de ceux qui attendent le salut de la société d'un nouveau stoïcisme : M. Jules Simon. — Contradiction : dans le même ouvrage, il déclare le stoïcisme inutile. — M. Cousin : sans la religion, la philosophie est impuissante; la seule religion possible est le Christianisme.

On peut se faire une idée, par les aperçus que nous avons donnés du stoïcisme, de ce qu'il faut penser des éloges pompeux que lui ont prodigués tant d'écrivains, et M. Jules Simon en particulier, dans son livre *du Devoir* et dans celui *de la Religion naturelle*. Il va, dans ce dernier ouvrage, jusqu'à proposer le stoïcisme comme le remède au mal actuel qui travaille la société :

« Aujourd'hui, dit-il, on est tombé dans un affaissement universel; il n'y a plus d'activité que pour la poursuite des intérêts. Partout un luxe effréné sans richesse, les intelligences incessamment tendues vers le jeu, toute la France occupée à spéculer sur la hausse et la baisse, le télégraphe au service de l'agiotage, l'argent enlevé à l'agriculture et jeté dans les tripots; les entreprises les plus fécondes discréditées, ruinées, rendues impossibles par des coups de bourse avant même que les travaux aient pu

commencer. Au milieu de cela, nul zèle pour les études qui ne rapportent pas; pour les lettres, pour les sciences théoriques, point d'école puissante qui agite et relève les esprits; point de trace d'enseignement moral; les beaux-arts avilis et sans influence, les caractères effacés, le goût abaissé, les mœurs flétries, l'hypocrisie en honneur! N'est-ce pas à en verser des larmes? faudra-t-il croupir dans cette fange? n'y a-t-il pas de remède? Espérons, croyons fermement que la plaie qui nous frappe sera passagère. L'histoire nous montre assez d'exemples de ces défaillances suivies d'un éclatant réveil. Seulement, que tous ceux qui voient le mal et en gémissent comprennent bien l'immensité de leurs devoirs. C'est le cœur qui est gangrené, c'est le cœur qu'il faut guérir. Rendons à ces déshérités des espérances de vie; rapportons la foi au milieu de ces morts; réveillons partout le sentiment du droit et celui du devoir; *élevons un nouveau stoïcisme pour servir de digue à une nouvelle décadence* (1). »

Je suis, ou à peu près, de l'avis de M. Simon sur les maux actuels de la société; mais je ne crois pas, comme lui, à l'efficacité du remède qu'il propose, et je crois encore moins que le stoïcisme ait jamais servi de digue à une décadence quelconque. Aussi trouvé-je plus judicieuse l'appréciation suivante de la même doctrine :

« Dans des temps heureusement éloignés de nous, les sages ont cru qu'il suffisait de ne pas nuire. Ils ont mis la grandeur de la vertu dans l'orgueilleuse satisfaction de se préserver de toute souillure. Ils ont fondé une école dont l'abstention était le premier précepte : c'est le stoïcisme, aussi éloigné du bien que du mal, à la fois courageux,

(1) Préf. à la 3e édit. de *la Relig. natur.*

austère et *inutile*... Dieu ne nous a pas faits pour cette innocence *stérile*. »

Quel est donc cet écrivain qui juge le stoïcisme si différemment de M. Jules Simon? — Vous voulez savoir son nom? C'est M. Jules Simon lui-même, qui dit à la dernière page de son ouvrage précisément le contraire de ce qu'il a écrit à la première. Le défaut de mémoire est assez bien porté ; mais il ne faudrait pourtant pas abuser à ce point de la permission.

Puisque, de son aveu, le stoïcisme est inutile, M. Simon, qui s'afflige avec raison des maux de la société, fera bien de chercher une autre main pour essuyer ses larmes philosophiques. S'il veut m'en croire, il s'en tiendra au Christianisme. C'est le conseil d'un homme dont il ne déclinera pas la compétence. Voici les paroles de M. Cousin :

« N'hésitons pas à le dire, sans la religion, la philosophie, réduite à ce qu'elle peut tirer laborieusement de la raison naturelle perfectionnée, s'adresse à un bien petit nombre, et court risque de rester sans grande efficacité sur les mœurs et sur la vie (1). » La conclusion, c'est qu'il faut recourir à la religion, et par conséquent au Christianisme.

« J'entends ce qu'on va me dire, continue M. Cousin : le sentiment chrétien... s'est éteint ; il ne peut plus se rallumer. D'abord, cela est-il bien certain? La foi naïve est morte ; mais une foi réfléchie ne la peut-elle remplacer? Le Christianisme est inépuisable : il a des ressources infinies, des souplesses admirables ; il y a mille manières d'y arriver et d'y revenir, parce qu'il a lui-même mille faces qui répondent aux dispositions les plus diverses, à tous les besoins, à toute la mobilité du cœur. Ce qu'il perd

(1) Cousin, *Du Vrai, etc.*, XVI[e] leçon.

d'un côté, il le regagne de l'autre, et comme c'est lui qui a produit notre civilisation, il est appelé à la suivre dans toutes ses vicissitudes. Ou bien toute religion périra dans le monde, ou le Christianisme durera, car il n'est pas au pouvoir de la pensée de concevoir une religion plus parfaite... Ne désespérez pas de Dieu et de vous-mêmes. Une philosophie superficielle vous a jetés loin du Christianisme considéré d'une façon étroite, une autre philosophie peut vous en rapprocher en vous le faisant envisager d'un autre œil (1). »

M. Jules Simon et ses confrères de l'école naturaliste feront bien de méditer ces paroles. Quant à moi, je souscris sans réserve à la conclusion de l'illustre écrivain, et je laisse mon lecteur sous l'impression de ce beau langage.

(1) *Du vrai, etc.*, XVI[e] leçon.

TABLE DES MATIÈRES

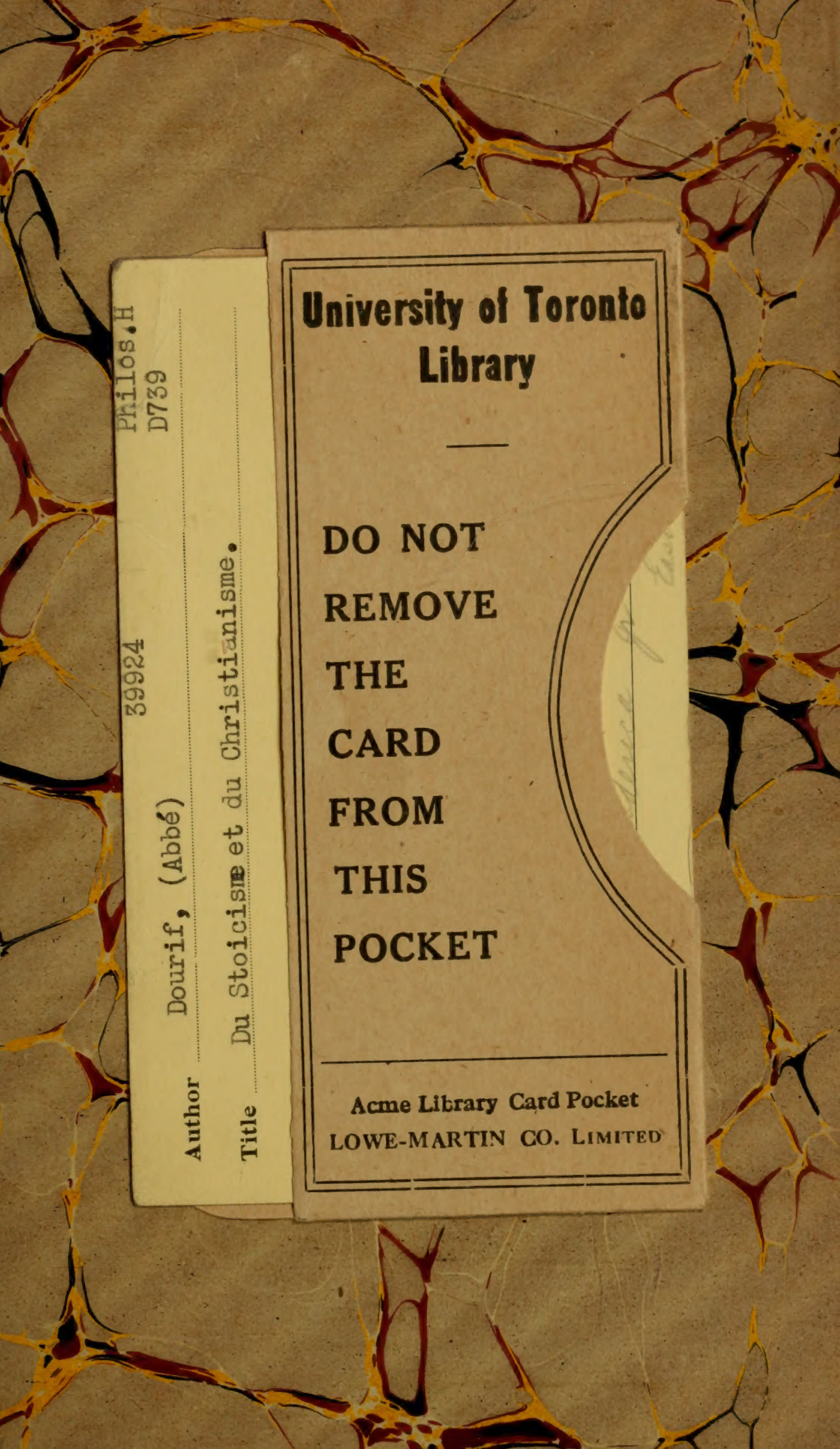
Pages.

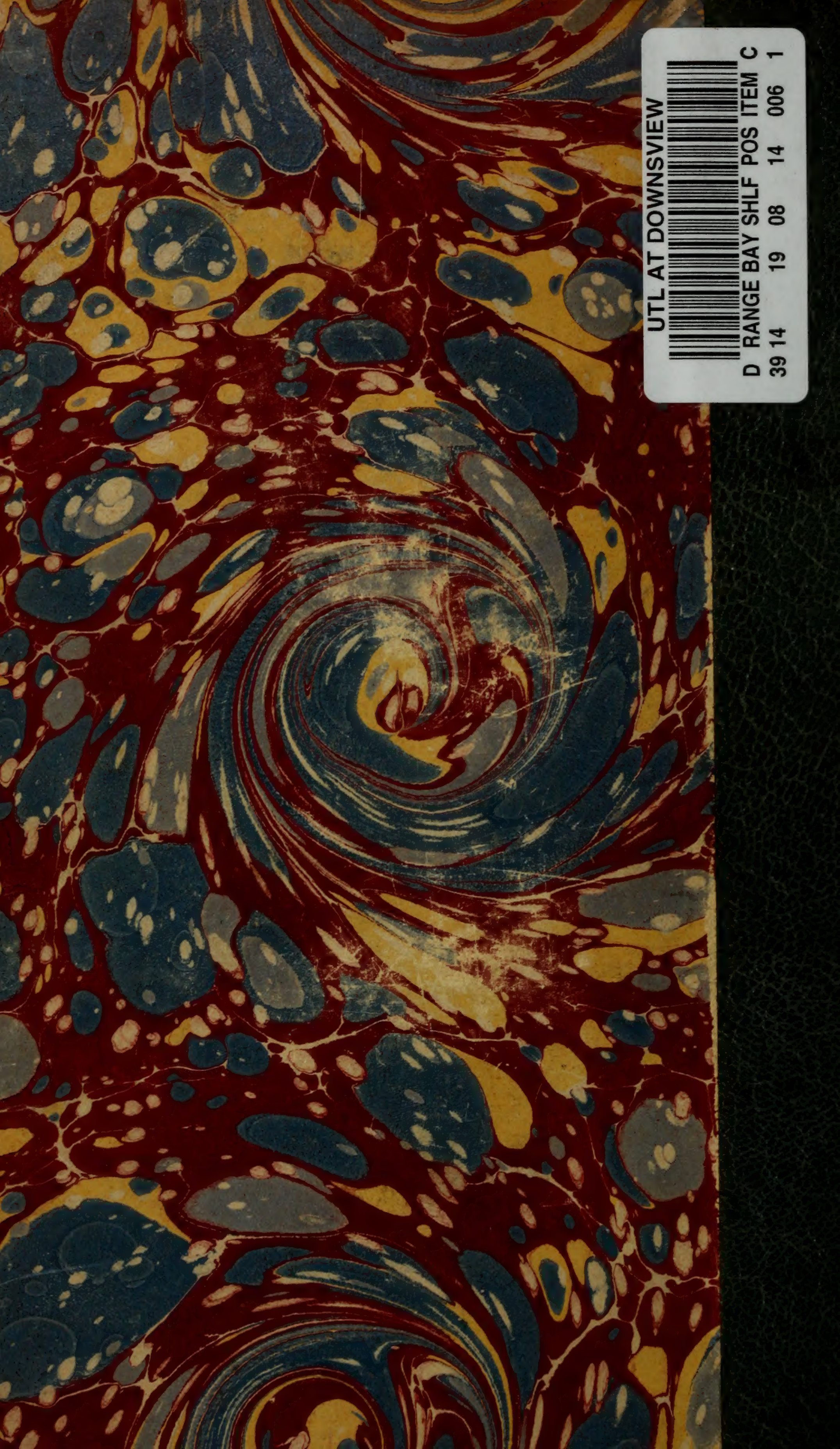
Pages.

Pages.

PARIS — IMPRIMERIE DE DUBUISSON ET Ce, 5 RUE COQ-HÉRON.




University of Toronto Library
DO NOT REMOVE THE CARD FROM THIS POCKET
Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED
Philos.H
D739
39924
Author Dourif, (Abbé)
Title Du Stoicisme et du Christianisme.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 19 08 14 006 1